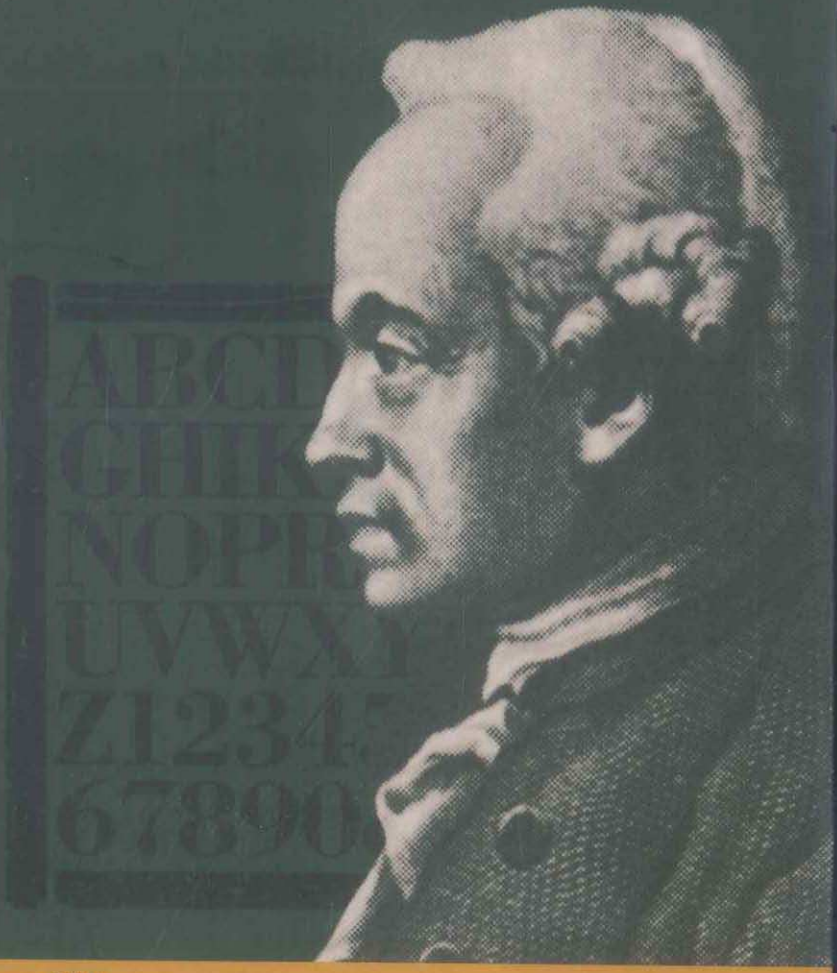
Immanuel Kant

Roberto R. Aramayo



EDAF ENSAYO

ROBERTO R. ARAMAYO

Immanuel Kant

La utopía moral como emancipación del azar

EDAF ENSAYO

Coordinador de la serie Pensamiento:
AGUSTÍN IZQUIERDO

© 2001. Roberto R. Aramayo
© 2000. De esta edición, Editorial EDAF, S. A.

Editorial Edaf, S.A. Jorge Juan, 30. 28001 Madrid
Dirección de Internet: http://www.edaf.net
Correo electrónico: edaf@edaf.net

Edaf y Morales, S. A.
Oriente, 180, n.º 279. Colonia Moctezuma, 2da. Sec.
C.P. 15530 México, D.F.
http://www.edaf-y-morales.com.mx
edaf@edaf-y-morales.com.mx

Edaf y Albatros, S.A.
San Martín, 969, 3.º, Oficina 5
1004 Buenos Aires, Argentina
edafal3@interar.com.ar

Diseño de cubierta: Gerardo Domínguez

Marzo 2001

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Depósito legal: M. 6.673-2001
I.S.B.N.: 84-414-0858-0

PRINTED IN SPAIN IMPRESO EN ESPAÑA
Ibérica Grafic, S. L. -Fuenlabrada (Madrid)

A Elena Salaverría Múgica,
por haber intentado volverme a
familiarizar con la esperanza.

También a Javier Muguerza
y Antonio Pérez Quintana,
mis dos queridos maestros.

Los poetas pueden aprender de los filósofos el arte de las grandes metáforas, de esas imágenes útiles por su valor didáctico e inmortales por su valor poético. También pueden aprender a conocer los callejones sin salida del pensamiento, para salir —por los tejados— de esos mismos callejones; a ver, con relativa claridad, la natural aporética de nuestra razón, así como a ser tolerantes y respetuosos con quienes la usan del revés.

(ANTONIO MACHADO, *Juan de Mairena)*

La balanza de nuestra razón, sin embargo, no es del todo imparcial y uno de sus brazos (aquel que porta la inscripción «esperanza de futuro») cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas consideraciones aun livianas, que caen en su platillo, logran alzar en el otro especulaciones de mayor peso específico. Esta es la única inexactitud que no puedo, ni tampoco quiero, eliminar.

(IMMANUEL KANT, *Sueños de un visionario, esclarecidos por los de la metafísica)*

Índice

Págs.

La utopía moral como emancipación del azar 15
Sucinto esbozo biográfico 15
Del cielo estrellado hacia la ley moral, a través de Rousseau 21
Exordio sobre la mentira en caso de necesidad 27
Ulises ante los cantos de sirena entonados por la felicidad 35
La emancipación del azar que conlleva el estar contento con uno mismo..... 44
Un corolario del formalismo ético kantiano: el imperativo «elpidológico» 53
Alegato «spinozista» contra las caricaturas de Schopenhauer, Heine o Freud 62
Antonio Machado y su *Crítica de la pura creencia* 71
¿Somos libres?..... 80
El talante utópico de la filosofía kantiana..... 89
La mano invisible de Adam Smith, las profecías históricas, *el fatum* (destino) del estoicismo y los espectadores de la Revolución francesa 100
Cosmópolis 110
Los problemas de Kant con la censura prusiana y el papel del filósofo 121

Págs.

Antología 133

Platón 133
Epicuro / Los estoicos 135
Amistad 137
Acerca del suicidio 138
Durante la «década del silencio» 140
Un tratado inédito sobre la felicidad 144
Libertad 151
Terminología práctica 152
Sobre la falsa honradez del tendero 158
Tertulias e instrucción moral 159
Falacias del eudemonismo 161
En torno al sumo bien 165
Catecismo ético 166
La voz del deber 168
El tribunal de nuestra conciencia 169
Filosofía de la historia 171
Características de la razón humana 172
Del fuste torcido de la humanidad 174
Su metáfora de los árboles en el bosque 176
Guerra y paz 179
¿Quién tiene derecho al sufragio? 181
Las excepciones a la ley del talión 183
Ante la Revolución francesa 186
Funciones de una Facultad filosófica en la Universidad 190
Los «adivinos» del porvenir 192
Una cuestión de carácter 193

Págs.

Bibliografía 195

I) Escritos de Kant y sus traducciones al español... 195
I.1. Presentación cronológica 196
I.2. Ordenación temática 209
II) Literatura secundaria en español sobre Kant 212

Siglas utilizadas 219

La utopía moral como emancipación del azar

En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que mueven esta máquina ideológica son los mismos que han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento.

(José Ortega y Gasset, *Reflexiones en el bicentenario del nacimiento de Kant,* 1924)

Sucinto esbozo biográfico

Desde luego, la vida de Kant (1724-1804) resulta enojosamente monótona y tediosamente rutinaria para sus biógrafos, al contrario de lo que sucede con muchos otros filósofos. Nietzsche, por ejemplo, ha llegado a ser el protagonista de una película titulada, como uno de sus libros, *Más allá del bien y del mal*, una ficción cinematográfica en la que se abordan sus tormentosas relaciones con Lou Andreas von Salomé. Por su parte, Freud solía poner a prueba sus teorías acerca de la represión sexual realizando algún viaje con su cuñada, la hermana pequeña de su mujer, mientras esta se quedaba en casa, dando pábulo a las más pintorescas especulaciones seudopsicoanalíticas. Un enfermizo Voltaire se amancebó con su sobrina, después de que un apuesto galán lo dejase sin su amante, la cual estaba casada con

el marqués de Châtelet y murió de parto cuando quedó embarazada por quien había irrumpido en ese apacible triángulo conyugal. Ese mismo Rousseau que sentó las bases de la política moral moderna fue abandonando, uno tras otro, a sus cinco hijos en la inclusa, por entender que sus padres no podrían garantizarles aquella modélica educación descrita en las páginas del *Emilio*. El misógino de Schopenhauer propugna en sus manuscritos inéditos que la pareja es algo ya periclitado y resultaría más práctico que un par de amigos decidiesen compartir los gastos para vivir en concubinato con tantas mujeres como les fueran permitiendo paulatinamente sus recursos económicos. Aunque acaso sea Wittgenstein quien se lleve la palma en este singular concurso del cotilleo filosófico, al haber logrado que sus peripecias vitales presenten un enorme interés para los estudiosos de su pensamiento, bien proclives a escudriñar en sus diarios, anécdotas y viajes una explicación o un complemento a sus escritos que arrojen alguna luz sobre sus reflexiones filosóficas; al fin y al cabo, él mismo reconoció que lo fundamental no quedó escrito, tal como señala el último aforismo del *Tractatus*.

En cambio, fiel a esa divisa que antepuso como lema en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura* (1787), Kant guarda un sepulcral silencio sobre sí mismo y nunca se remite a sus vivencias personales en su prolija correspondencia o en los papeles donde anotaba sus reflexiones. De hecho, lo más emocionante que nos transmiten en este sentido sus legajos inéditos es el recordatorio de un septuagenario desmemoriado que apunta: «tengo que olvidarme de Lampe»; se refiere al fiel mayordomo que acaba de ser despedido por un presunto robo tras casi cuatro décadas, durante las cuales atendió fielmente los pequeños detalles domésticos y soportó las múltiples manías propias de un solitario

cuyas extravagancias no se ven atemperadas por la convivencia. Cada minuto del día estaba previa y puntualmente pautado. Quien quiera conocer esa vertiente anecdótica de la vejez kantiana puede acudir directamente a ese célebre relato firmado por Thomas De Quincey que se titula *Los últimos días de Kant.*

Por contra, no sabemos prácticamente nada respecto de su mocedad, cuando en su primera juventud se aleja unas pocas millas de su ciudad natal, Königsberg, y se instala en tres mansiones distintas de los alrededores, para oficiar como preceptor y poder costearse con ello sus estudios universitarios. Acaso entonces pudo asaetearlo Cupido con sus flechas, pero esto es algo que se ignora por completo. Mucho después dejaría pasar un par de ocasiones para contraer matrimonio porque simplemente se lo pensó demasiado. Su larga deliberación dio tiempo a que una de las candidatas terminara casándose con otro pretendiente menos dubitativo, mientras que la otra fijaba su residencia en otro lugar. Ahora bien, lejos de rehuir el trato con la gente, Kant era extremadamente sociable. Tenía buenos amigos y disfrutaba mucho de las gratas e intrascendentes conversaciones mantenidas con el puñado de comensales que congregaba muy a menudo en su propia casa. En torno a su mesa, siempre regada por buenos vinos que cada invitado podía escanciar individualmente, nunca encontraban asiento menos personas que las Gracias (3) ni más que las Musas (9), incluyendo al anfitrión, quien jamás consentía que sus contertulios abordaran problemas filosóficos y amenizaba esas reuniones charlando con gran conocimiento de causa sobre cualquier otro tema. Entre sus aficiones cotidianas también figuró durante muchos años la de jugar a los naipes por las tardes, aunque le disgustaba que sus contrincantes no fuesen tan ágiles en el juego como él era capaz de serlo. Por las mañanas, tras levantarse con el alba, se permitía fumar una sola pipa en cuanto terminaba su desayuno, mientras

tomaba tranquilamente una taza de té y repasaba mentalmente las actividades que habían sido programadas para ese día en el crepúsculo de la víspera.

Al comienzo de su autobiografía, titulada *Poesía y Verdad* (1811), Goethe nos relata cómo la confluencia de los astros dada en su natalicio le auguraban un destino favorable, que por otra parte también cabía presagiar por el hecho de pertenecer a una familia culta e influyente. Bien al contrario, en el caso de Kant no había nada que permitiera pronosticarle un brillante porvenir. Su propio nombre se correspondía sin más con el del santoral de turno, ya que, con arreglo al viejo calendario prusiano, el 22 de abril del año 1724 era San Immanuel. Tanto su padre como sus dos abuelos eran guarnicioneros, es decir, unos humildes artesanos con escasos recursos económicos para sacar adelante a una prole que las tasas de mortalidad infantil diezmaban considerablemente por aquel entonces. Immanuel nació en cuarto lugar, si bien, de los nueve vástagos que tuvieron sus padres, tan solo cinco alcanzaron la edad adulta y por ello quedó teniendo una hermana mayor, mientras que las otras dos y el único hermano eran algo más pequeños. Curiosamente, Kant creía que sus ancestros procedían de Escocia y que su apellido se había escrito en principio con una «C», pero lo cierto es que dicha leyenda tergiversaba los avatares de su árbol genealógico, ya que dos hijas de su bisabuelo paterno, el cual era lituano, se habían casado con sendos escoceses. A decir verdad, la única herencia que recibió Kant fue su educación. Su madre, Anna Regina Reuter, fallecida cuando su hijo contaba tan solo catorce años, lo hizo simpatizar en su infancia con el pietismo, un movimiento religioso que rehuía la liturgia eclesiástica y veneraba una religiosidad enclavada más bien en el corazón, al entender que las buenas obras auspiciadas por un comportamiento recto y sincero valían mucho más que la hipocresía propia del santurrón.

Mas no solo su ambiente familiar parecía poco propicio al cultivo de la filosofía. Tampoco era obvio que pudiera llegar a serlo el país en que le tocó venir al mundo. Königsberg era capital de la Prusia Oriental y, a comienzos del siglo XVIII, los prusianos estaban gobernados por Federico Guillermo I. Este se ganó el apodo del «Rey-Sargento», porque los únicos gastos en que no reparaba eran destinados a la milicia y, por añadidura, cifraba su mayor orgullo en reclutar para sus tropas a soldados de una elevada estatura. Sin duda, alguien estrecho de pecho que además medía poco más de metro y medio (1,57), como era el caso de Kant, el cual era más bien bajito y algo enclenque, aun cuando fuera rubio y sus vivarachos ojos destellaran un azul intenso, se hubiera visto muy menospreciado por un soberano que tenía semejantes prioridades y cuyo principal empeño era encontrar gigantones para sus regimientos. Una de las mayores hazañas del rey prusiano fue desterrar al filósofo que había sabido popularizar el pensamiento leibniziano, Christian Wolff, por entender que sus teorías en torno a la libertad podrían favorecer las deserciones entre sus huestes.

Con todo, pese a intentarlo denodadamente, Federico Guillermo no logró erradicar las inclinaciones literarias mostradas por el heredero de la corona y la fortuna quiso que un monarca completamente distinto subiese al trono en 1740, el mismo año en que Kant accede a la universidad. El sucesor no parecía hijo de su padre y era más bien su perfecto antagonista. Pues Federico II de Prusia no solo compone música que interpreta él mismo con su flauta, sino que también escribe poesía en francés e incluso publica junto a Voltaire una obra que lleva el significativo título de *Antimaquiavelo* (1740) y que supone toda una declaración de principios para su futuro reinado. En *El mundo como voluntad y representación* (1818) Schopenhauer dictamina que solo bajo el gobierno de un «Rey-Filósofo»,

como quiso serlo Federico el Grande, pudo Kant desarrollar su extraordinaria empresa filosófica.

Aun así, Kant solo alcanzó la cátedra de metafísica y lógica en 1770, cuando ya rondaba la cincuentena. Hasta ese momento solo había conseguido ser nombrado bibliotecario y sus ingresos como docente universitario dependían del número de alumnos matriculados en los cursos que impartía sobre antropología, ética, geografía física, filosofía de la religión, lógica, metafísica y pedagogía. Herder, uno de los asistentes a tales cursos, describe así a Kant dentro del aula: «Tuve la suerte de tener como profesor a un gran filósofo al que considero un auténtico *maestro de la humanidad.* Su ancha frente, hecha para pensar, era la sede de un gozo y de una amenidad inagotables; de sus labios fluía un discurso pletórico de pensamientos. Las anécdotas, el humor y el ingenio se hallaban constantemente a su servicio, de manera que sus lecciones resultaban siempre tan instructivas como entretenidas; ningún hallazgo era menospreciado para explicar mejor el *conocimiento de la naturaleza* y el *valor moral del ser humano*. La historia del hombre, de los pueblos y de la naturaleza, las ciencias naturales, las matemáticas y la experiencia: tales eran las fuentes con que este filósofo animaba sus lecciones y su trato. Sus alumnos no recibían otra consigna salvo la de *pensar por cuenta propia*. Este hombre, cuyo nombre invoco con la mayor gratitud y el máximo respeto, no es otro que Immanuel Kant». En este panegírico brindado por Herder se alude de paso a los dos ejes que vertebran el pensamiento kantiano, a saber, el conocimiento de la naturaleza y el valor moral del ser humano, es decir, la epistemología y la ética. Ciertamente hubo un punto de inflexión en la trayectoria intelectual seguida por Kant y, sin saberlo, los propios ciudadanos de Königsberg fueron testigos del mismo. Un buen día sus convecinos no pudieron poner en hora los relojes, como

solían hacer en cuanto veían a Kant pasear puntualmente bajo los tilos por lo que luego sería denominado «el paseo del filósofo».

Del cielo estrellado hacia la ley moral, a través de Rousseau

Solo una vez faltó a esa ineludible cita consigo mismo para cumplir con su ritual y cronométrico paseo diario. La causa de quebrar tan sacrosanta rutina, que Kant se imponía por mor de su frágil salud, fue que se hallaba enfrascado en la lectura de Rousseau y quedó fascinado por su magistral estilo literario. «Debo continuar releyendo a Rousseau hasta que la belleza de su expresión no me distraiga y pueda estudiarlo ante todo con la razón» (Ak. XX, 30). Esta curiosa instrucción fue anotada por Kant en los márgenes del ejemplar de un libro suyo, las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (1764). A este respecto, conviene tener presente que por aquella época no se dilapidaba el papel como se hace ahora (gracias a lo cual abundaban las zonas boscosas y el propio Rousseau podía permitirse caminar agradablemente entre bosques desde París hasta Vincennes para visitar a Diderot, ideando en el camino su discurso acerca de la desigualdad), de suerte que Kant utilizaba el dorso de las cartas recibidas para escribir sus reflexiones y eso ha permitido, junto al examen de su caligrafía y de la tinta empleada, fechar los fragmentos de sus legajos inéditos. Algo similar ocurre con esas acotaciones marginales donde Rousseau es el máximo protagonista.

Tanto *El contrato social* (1762) como el *Emilio* (1762) de Rousseau (recién condenados a la hoguera en París por los censores de Luis XVI), además de interrumpir excepcionalmente sus paseos, estaban llamados a ejercer un

enorme influjo en Kant. El primero será utilizado dentro de la reflexión kantiana como una ficción heurística que le permita ir enhebrando su pensamiento político, mientras que las propuestas educativas de Rousseau se verán integradas por Kant en su filosofía de la historia. En las ya mentadas acotaciones, Kant expresa su impresión de hallarse ante un genio nada común, cuyo alma muestra una sensibilidad sin parangón entre los escritores de cualquier época o lugar y cuenta por añadidura con una mágica elocuencia que le hace utilizar las paradojas con una maestría inigualable (cfr. Ak. XX, 43). Si Hume, con su revisión del concepto de causalidad, le había despertado del sueño dogmático, encauzando con ello la ruta que habrían de seguir las primeras reflexiones kantianas hacia el sistema crítico, Rousseau logra zafar a Kant del sopor gnoseológico que preside sus primeros intereses filosóficos. En la órbita inicial del pensamiento kantiano, este sigue la estela trazada por la física newtoniana. Basta echar un vistazo a los títulos de sus primeras publicaciones para darse cuenta de que su maestro Martin Nutzen, buen conocedor de las nuevas teorías de Newton, había orientado en esa dirección al discípulo, quien con su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755) llegó a sentar las bases de la primera teoría cosmogónica moderna, formulada poco después por el astrónomo Laplace.

Kant dedica su tesis doctoral a las meditaciones que ha inspirado el fuego, y sus trabajos de aquella época versan sobre la teoría de los vientos o las causas de los terremotos. Esta última inquietud se vio particularmente acicateada por aquel famoso seísmo del año 1755 que asoló Lisboa y sacudió igualmente las conciencias de los pensadores europeos, haciendo entrar en crisis el optimismo de cuño leibniziano, como bien puso de relieve Voltaire con su *Cándido* (1759). La lectura de Rousseau hace que Kant descubra otro universo diferente y vuelva sus ojos

hacia los problemas morales, tras haberlos fijados durante una buena temporada en cuestiones concernientes a la naturaleza y la teoría del conocimiento. Él mismo levantó acta del cambio de rumbo experimentado por sus intereses filosóficos, y en otra de las acotaciones ya citadas escribe lo siguiente: «Yo soy un investigador vocacional. Siento en mí la sed por conocerlo todo y la inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual creía que solo esto podía dignificar a la humanidad y menospreciaba por ello al vulgo ignorante. Rousseau fue quien me desengañó. Aquella deslumbrante superioridad se desvaneció y aprendí a honrar al ser humano. Ahora me consideraría el más inútil de los trabajadores, si no creyera que mi tarea reflexiva puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el establecer los derechos de la humanidad» (Ak. XX, 44).

A la vista de semejante confesión, puede comprenderse mejor el que Kant solo tuviera un único retrato adornando las paredes de su casa, que por otra parte contaba con un mobiliario más bien espartano. Dicho retrato era el de su admirado Rousseau y, como es natural, presidía su cuarto de trabajo. Y es que Rousseau es visto por Kant como una suerte de «Newton del mundo moral», o sea, como el descubridor de las leyes del ámbito ético. Al igual que Newton había sabido descubrir un orden geométrico allí donde antes no reinaba sino el caos y la diversidad, como sería el caso de la trayectoria seguida por los cometas, también Rousseau había desentrañado esa verdadera naturaleza del ser humano que se hallaba profundamente oculta bajo las diversas configuraciones que adopta esta (cfr. Ak. XX, 58). De hecho, Kant identifica su propio quehacer filosófico con el de Rousseau, si bien reconoce que ambos examinan el mismo camino recorriéndolo en sentidos completamente opuestos. Mientras

que Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural, él procede analíticamente y su punto de partida es el hombre civilizado (cfr. Ak. XX, 14). Lo cierto es que Rousseau imprime un cambio de rumbo en la evolución seguida hasta ese momento por el pensamiento kantiano, al orientarlo decididamente hacia los derroteros de la filosofía práctica. El científico vocacional deviene también moralista.

En el colofón con que cierra su *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant recoge las dos pasiones que han marcado todo su decurso vital. Me refiero, por supuesto, a esa hermosa y conocida frase que fue colocada como epitafio en su tumba. Según Kant, hay dos cosas que colman el ánimo de una inigualable admiración y un respeto sin par cuanto más reparamos en ellas o reflexionamos en torno a las mismas: *el cielo estrellado* que vislumbramos en lontananza sobre nuestras cabezas y *la ley moral* con que nos encontramos dentro de nuestro fuero interno (cfr. *CP*, Ak. V, 161). El espectáculo de las constelaciones estelares logró sobrecoger a ese joven Kant influenciado por Newton y anonadado por lo insignificante que resulta ser el hombre, un micropunto de aquel cosmos al cual debe reintegrar esa materia que, sin saberse cómo, fue dotada durante un breve lapso con una energía vital. En cambio, gracias al giro impreso especialmente por sus lecturas de Rousseau, Kant se dejará conmover igualmente, si no más, por el espectáculo de aquella ley moral que nos revela una dimensión muy distinta del ser humano.

Ernst Cassirer ha señalado que la enorme influencia ejercida sobre Kant por su venerado Rousseau puede verse corroborada confrontando textos de ambos autores. Así, por ejemplo, hay un pasaje de *La profesión de fe del vicario saboyano* (1762) que merece verse cotejado con

el apóstrofe dedicado al deber en la segunda *Crítica.* «¡Conciencia! —clama Rousseau—, instinto divino; voz celestial e inmortal; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que tornas al hombre semejante a Dios; tú eres quien haces excelente su naturaleza e imprimes moralidad a sus acciones; sin ti no siento nada en mí que pueda elevarme por encima de las bestias». Kant, por su parte, utiliza unos términos muy parecidos para dirigirse al deber en su *Crítica de la razón práctica* (1788): «*¡Deber!* —leemos allí—. Tú que portas tan sublime e insigne nombre, tú que nada estimas a cuanto conlleve o contenga la más mínima zalamería, tú que reclamas por el contrario sumisión, si bien tampoco amenazas con algo que suscite una repugnancia natural en el ánimo e infunda un temor destinado a mover la voluntad, limitándote a erigir una ley que sepa encontrar por sí misma un acceso al ánimo y consiga de suyo verse venerada sin quererlo (aun cuando no siempre logre su cumplimiento), haciendo acallar todas las inclinaciones aunque conspiren en secreto contra dicha ley, ¿cuál es ese origen digno de ti?, ¿dónde se halla esa raíz de tu noble linaje que repudia orgullosamente cualquier parentesco con las inclinaciones y de la cual desciende la condición indispensable del valor que únicamente los seres humanos pueden darse a sí mismos?» (cfr. *CP,* Ak. V, 86).

Comoquiera que sea, no interesa tanto rastrear aquí los influjos más o menos literales de Rousseau sobre Kant, como constatar ese punto de inflexión que aquel representa para la trayectoria intelectual de este, pues en la evolución del pensamiento kantiano hay un *antes* y un *después* de Rousseau. Durante una primera etapa, Kant hace inscribir sus tempranas reflexiones en la órbita de

Newton y se interesa sobre todo por el conocimiento de la naturaleza. Tras leer a Rousseau, los intereses de Kant se tornan primordialmente prácticos. Por supuesto, sigue asombrándose del espectáculo brindado por las estrellas y no renuncia en modo alguno a desentrañar los enigmas epistemológicos del universo, pero se siente todavía más concernido por los problemas morales y la dimensión ética del ser humano. Lo primero le causa una gran admiración, mientras que lo segundo le infunde respeto. Todo el esfuerzo de Kant se cifrará en conseguir para la ética un estatuto similar al alcanzado por las ciencias físicas gracias a Newton. Su crítica de la razón quiere forjar una nueva metafísica de índole moral, de suerte que su filosofía trascendental, que no trascendente, sería, con respecto a la metafísica tradicional, «como la *química* es a la *alquimia*, o como la *astronomía* es a la *astrología* adivinatoria» (Ak. IV, 366), según subraya el propio Kant en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783).

Para Kant, todos los interrogantes filosóficos pueden verse compendiados en tres preguntas capitales, las cuales quedaron formuladas en su *Crítica de la razón pura* (1781/87) siguiendo el orden que tuvieron en la evolución de los intereses kantianos: «1) Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me cabe esperar?» (cfr. *CR,* A 805, B 833). Las páginas que siguen se ocuparán ante todo de las dos últimas cuestiones, es decir, de las que afectan al ámbito práctico, y solo incidirán en la primera cuando estas lo precisen. Con ello se acata el primado que Kant concedió al interés práctico sobre cualesquiera intereses de naturaleza teórica o especulativa, «dado que a fin de cuentas todo interés es práctico y el propio interés de la razón especulativa, que solo es condicionado, únicamente queda completo en el uso práctico» (*CP,* Ak. V, 121). Así pues, intentaremos familiarizarnos con esas insolubles aporías mora-

les a las que Kant va enfrentándose cuando intenta encontrar una respuesta para su segundo y tercer interrogantes. Como bien dice Javier Muguerza, para simpatizar con Kant vale más reparar en «la manera como planteaba los problemas», y no tanto en «las soluciones que a veces arbitró para ellos» (cfr. su prólogo, titulado «Por un Kant aporético», a mi *Crítica de la razón ucrónica*, p. 13). Pues, de lo contrario, correríamos el riesgo de poder llegar a encontrarlo bastante antipático en algunas ocasiones.

Exordio sobre la mentira en caso de necesidad

Aunque Kant muere a punto de cumplir los ochenta, el 12 de febrero del año 1804, sus facultades mentales fueron deteriorándose progresiva y paulatinamente desde cinco años antes. Eso no significa que dejara de trabajar, pero no pudo terminar la obra que tenía proyectada y en su *opus postumum*, junto a ciertos destellos de una enorme lucidez, donde logra sintetizar admirablemente asertos fundamentales para comprender mejor algunas facetas de su pensamiento filosófico, abundan asimismo los pasajes ininteligibles e incluso comparecen las cuitas que le granjea su imparable decrepitud. Sin embargo, por otra parte, Kant dista mucho de ser un autor precoz, dado que cuando publica la primera de sus tres *Críticas* tiene ya cincuenta y siete años. En realidad todos los escritos que le han convertido en un clásico aparecieron entre 1781 y 1798. Pues bien, comenzaremos justamente por examinar uno de sus últimos textos, el que se titula *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* (1797). A este breve opúsculo kantiano le ocurre lo mismo que al oporto, es decir, que puede ser degustado a los postres de su festín filosófico, si bien aquí será servido como aperitivo para ir abriendo el apetito, dado su carácter enormemente provocativo.

Supongamos, nos propone Kant en esas páginas, que tenemos a un amigo hospedado bajo nuestro techo. De repente llaman a la puerta y, al abrir, nos encontramos con alguien que pregunta por el paradero de nuestro huésped, siendo así que le busca para matarlo. Uno podría pensar que, si estuviéramos en ese brete, lo mejor sería recurrir a una mentira piadosa que intentase despistar al potencial asesino y tendiese a conjurar el peligro que se cierne sobre nuestro invitado sin exponer nuestra propia vida en ese intento. Esto es lo que parece dictar el sentido común y seguramente sería lo que cualquiera de nosotros decidiría hacer si nos halláramos en semejante trance. Pero lo llamativo del asunto es que Kant no estaría en absoluto de acuerdo con esa solución. Según él, no deberíamos mentir ni siquiera en un caso así y, de hacerlo, además de obrar inmoralmente, podríamos llegar incluso a incurrir en responsabilidades penales, toda vez que nuestro amigo podría haber salido a la calle sin advertirlo nosotros y allí podría encontrarlo casualmente quien lo persigue, convirtiéndonos con ello en cómplices de su muerte; mientras que si hubiéramos respondido verazmente a quien pretende asesinarlo y este hubiera entrado, nuestro amigo acaso pudiera haber abandonado la casa utilizando una ventana o la puerta posterior y, tras alertar a los vecinos, podría incluso haberse capturado a su perseguidor. Como es obvio, hay una probabilidad que Kant no contempla, porque no le conviene a su implacable argumentación, a saber, que nuestro huésped resulte finalmente asesinado merced a nuestra impecable sinceridad.

Este supuesto suele ser utilizado por sus detractores para caricaturizar el rigorismo kantiano y arrojar por la borda el conjunto de su planteamiento ético. No es para menos, pensará más de uno. ¿Cómo es posible que Kant no esté de acuerdo, por ejemplo, con su admirado Rousseau en lo tocante al tema de la mentira? En el

cuarto itinerario de *Las ensoñaciones del paseante solitario* (1782), Rousseau advierte que «decir algo falso no es mentir más que por la intención de engañar, y la intención misma de engañar, lejos de ir siempre unida a la de perjudicar, tiene en ocasiones un objetivo completamente contrario». Habría, por lo tanto, mentiras bondadosas. De hecho, Rousseau cataloga las mentiras con arreglo al objetivo perseguido, y la mentira sencillamente no existe al margen de su propósito. «Mentir en beneficio de otro es fraude, mentir para perjudicar es calumnia. Mentir sin provecho ni perjuicio de uno mismo o de otro no es mentir; eso no es mentira, es ficción.» Es más, poco antes ha observado lo siguiente: «Callar una verdad que no se está obligado a decir no es mentir; pero quien no contento en semejante caso con no decir la verdad dice lo contrario, ¿miente entonces o no miente? No podría decirse que miente; porque si da moneda falsa a un hombre al que nada debe, engaña a ese hombre, sin duda, pero no le roba».

De alguna manera, Kant coincide con Rousseau también en este punto mucho más de lo que parece a primera vista. Cuando menos eso es lo que oyeron los alumnos de Kant en sus *Lecciones de ética* (1924). Allí Kant reconoce que «la mentira en caso de necesidad constituye un punto muy delicado para el filósofo moral», puesto que, al no existir un criterio preciso para determinar exactamente cuándo se da ese caso de necesidad, este torna harto inseguras las normas morales. «Imaginemos —prosigue— que al preguntarme alguien "¿llevas dinero encima?", si no respondo, infiere de mi actitud que lo llevo; si contestase afirmativamente, me lo quitara y, respondiendo que no, mintiese; ¿qué debo hacer en este caso? En cuanto me vea coaccionado a contestar por la fuerza, sepa que se va a hacer un uso impropio de mi testimonio y no me quepa escudarme en el silencio, la mentira apa-

rece como una defensa; en una declaración obtenida bajo amenaza y de la cual se hará un mal uso estoy autorizado a defenderme, pues no existe ninguna diferencia entre que se consiga con malas artes mi confesión o mi dinero. Por lo tanto, el único caso en que está justificado mentir por necesidad tiene lugar cuando me veo coaccionado a declarar y estoy asimismo convencido de que mi interlocutor quiere hacer un uso impropio de mi declaración» (*LE,* Ak. XVIII.1, 448-449). Tras leer estas líneas, uno se pregunta por qué no aplicó Kant este razonamiento al ejemplo de su opúsculo sobre «la mentira filantrópica», cuando en principio se diría que cumple con todos los requisitos exigidos al caso de necesidad.

Para empezar, ni siquiera el ejemplo de marras es del todo suyo, ya que se trata de un curioso malentendido. En su *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant habló de un supuesto al que podemos llamar «la mentira del mayordomo», para diferenciarlo de aquel otro que podría denominarse «la mentira del anfitrión». «El dueño de una casa —leemos en el § 9 de la *Doctrina de la virtud*— ha dado orden de que, si cierto hombre preguntara por él, digan que no está en casa; el criado lo hace, pero con ello da lugar a que aquel escape y cometa un gran delito que, de lo contrario, hubiera impedido la guardia enviada contra él. ¿En quién recae la culpa (según principios éticos)? Ciertamente también sobre aquel sirviente que violó un deber para consigo mismo con una mentira» (*MC,* Ak. VI, 431). Como vemos, en este pasaje se tratan cuestiones distintas a las planteadas anteriormente, algunas de las cuales no son explicitadas por Kant, como es el caso de las limitaciones que la obediencia debida presenta en cualquier cadena de mando. A Kant le interesa subrayar con el ejemplo cuyo protagonista es un mayordomo que la mentira considerada

en abstracto, sin atender a sus posibles consecuencias, contraviene por de pronto un deber para consigo mismo, ya que a su modo de ver el mentir genera un inextirpable autodesprecio y socava nuestra dignidad como personas, al colocar nuestro valor por debajo del de las propias cosas. «La mentira (en el sentido ético de la palabra), como falsedad deliberada, no precisa *perjudicar* a otros para que se la considere reprobable» (*MC,* Ak. VI, 430).

Pese a ello, cuando Benjamín Constant, en su escrito acerca *De las reacciones políticas* (1797), se refiere vagamente a «un filósofo alemán» que habría sostenido el singular y escandoloso supuesto del anfitrión interpelado por quienes buscan a su huésped para matarlo, Kant reconoce haberlo expresado en alguna parte sin recordar exactamente dónde, aunque un tal Michaelis de Gotinga era en realidad su verdadero autor. Y, una vez que lo adopta como propio, Kant despliega su defensa de lo mantenido por dicho ejemplo. Constant aducía que nadie tiene derecho a una verdad cuando esta resulta perjudicial para otro. Kant le replica que mentir constituye de suyo una injusticia cometida contra toda la humanidad, al convertir un deber absolutamente incondicionado en uno subordinado a las circunstancias y la casuística. La opinión del Kant maduro difiere de la esgrimida en sus *Lecciones de ética* (1924). Sin duda, lo mejor que podría hacer el atribulado anfitrión del ejemplo sería eludir una respuesta e inclinarse decididamente por el silencio; mas de no ser esto posible, la mentira ya no es considerada como una defensa o un escudo protector contra quien me coacciona y carece de toda justificación plausible, puesto que ahora no cabe alegar nunca un caso de necesidad.

«Quien *miente* —cabe leer en el opúsculo sobre la mentira filantrópica—, por bondadosa que pueda ser su intención en ello, ha de responder y pagar incluso ante un tribunal civil por las consecuencias de tal mentira, por

imprevisibles que puedan ser estas» (*MF*, Ak. VIII, 427). Con este provocativo aserto Kant señala que al mentir nos colocamos en manos de la suerte, mientras que siendo veraces nos limitamos a hacer lo que no depende sino de nosotros mismos y por ello no es contingente. He aquí el verdadero dilema que quiere subrayar Kant. De un lado, podemos optar por un incierto cálculo de probabilidades en el que no podemos controlar ni mucho menos todas las variables en juego, quedando atrapados en las redes del acaso. Por otra parte, la única forma de no someternos al veleidoso apadrinamiento del fortuito azar es acatar un principio incondicionado, esto es, que sea válido bajo cualesquiera circunstancias. En el ejemplo que nos ocupa, la mentira sería el consejo que nos musitaría una regla de prudencia, la cual dictaminaría como altamente probable que nuestro amigo se libraría gracias a nuestro mentir del peligro que le acecha. Pero el problema es que no podemos estar absolutamente seguros de salvar su vida con una mentira y, sin embargo, sí es inexorablemente cierto que al mentir podríamos estar aliándonos, sin saberlo ni quererlo, con una casualidad fatídica que bien pudiera hacernos cómplices involuntarios de su muerte, por mucho que nuestro bienintencionado propósito persiga un desenlace totalmente opuesto.

Este análisis es lo que le hace descartar a Kant el caso de necesidad como un expediente aplicable a la mentira filantrópica del anfitrión en apuros. Al final del opúsculo se apunta otra clave que cumplimenta desde un punto de vista más formal todo lo apuntado hasta el momento. No cabe arbitrar posibles excepciones para un deber incondicionado como sería el de la veracidad, pues esta constituye «una regla que en esencia no admite excepción alguna, pues con una se contradeciría precisamente a sí misma» (*MF*, Ak. VIII, 430). En el primer escrito que Kant dedica por entero a la filosofía moral, su

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785), el filósofo ya designó a la mentira como el mejor experimento para discernir entre máximas y leyes. Cualquiera puede pensar en un momento dado que una mentira podría sacarle puntualmente de algún aprieto, pero nunca se le ocurrirá convertir ese recurso en una norma válida universalmente, según la cual fuera lícito mentir cuando uno se halle inmerso en un apuro del que no quepa librarse de otro modo, pues entonces nadie se tomaría en serio mi mentira y además todo el mundo me pagaría con la misma moneda, con lo cual «mi máxima, tan pronto como fuera erigida en ley universal, habría de autodestruirse» (*FM,* Ak. V, 403).

Como ya hemos visto, el caso de necesidad que Kant contempla en las *Lecciones de ética* (1924), cuando nos habla de una mentira que puede servirnos como escudo ante una situación violenta sin otra escapatoria, se ve abolido por su opúsculo sobre la mentira filantrópica, donde no cabe mentir apelando al apremio de singulares circunstancias. Pocos años antes un presunto derecho a cometer alguna injusticia en caso de una necesidad física extrema, que comprometa incluso nuestra propia vida, es declarado sencillamente como algo absurdo. Una nota del segundo capítulo de *Teoría y práctica* (1793) no puede mostrarse más contundente a este respecto: «Si de un náufrago que desaloja a otro de su tabla, para salvar su propia vida, se dijera que la necesidad física le da derecho a ello, eso sería totalmente falso. Pues conservar mi vida es solo un deber condicionado, al estar sometido a la condición de que pueda hacerse sin incurrir en delito; mientras que es un deber incondicionado no quitar la vida a otro que no me daña y que ni siquiera me pone en peligro de perder la mía»

(*TP*, Ak. VIII, 300n.). Kant da por sentado que las víctimas del naufragio solo atenderán al miedo de morir ahogados y se disputarán la tabla sin más contemplaciones, máxime cuando el riesgo de perder su vida no puede verse contrarrestado por amenaza penal alguna, pero con todo, según la perspectiva del ordenamiento jurídico, «no puede haber ninguna necesidad que legalice algo injusto» (*MC*, Ak. V, 236). E igualmente, un deber incondicionado como la veracidad no puede admitir excepción alguna en su validez universal, por más que su contravención busque salvar la vida del amigo cobijado bajo nuestro techo.

Con respecto al ejemplo bautizado aquí como «la mentira del anfitrión» cabe añadir una última cosa. Paradójicamente, Kant utiliza las armas del enemigo que pretende refutar e incurre con ello en una insoluble aporía. Para luchar contra la tesis del cálculo prudencial que nos recomendaría mentir en un caso semejante, Kant presenta una posibilidad favorable a su argumentación que precisa también del respaldo de la fortuna, como si en el fondo no le viniera mal semejante refuerzo a la hora de aplicar ese deber que nos hace rehuir toda mentira, obviando en cambio aquel otro desenlace que arruinaría su razonamiento, cual es que nuestro huésped pueda ser finalmente asesinado merced a nuestra veracidad, si se queda tranquilamente dentro de la casa y es localizado allí por su perseguidor. Esta verosímil probabilidad no logra ser erradicada en modo alguno por el mero hecho de aplicar ese principio moral absolutamente incondicionado y ajeno a las circunstancias que Kant nos propone, ni tampoco nos libraría del sentirnos cómplices involuntarios de su muerte. Lo cual corrobora que, como ya se apuntó antes, no interesa tanto la solución específica que Kant brinde para uno u otro problema concreto cuanto el sugestivo planteamiento de los mismos.

Ulises ante los cantos de sirena entonados por la felicidad

Hay otro ejemplo de Kant que puede verse rentabilizado para introducirnos en su teoría ética. Me refiero al del depósito. En la *Crítica de la razón práctica* (1788) se recurre a él para demostrar que una máxima se autodestruye cuando pretende pasar por una ley, es decir, se le adjudica idéntico papel al jugado por el mentir en la *Fundamentación* (1785). «Supongamos —nos dice Kant en el escolio del § 4 de su segunda *Crítica*— que yo haya adoptado la máxima de incrementar mi patrimonio mediante cualesquiera medios seguros. E imaginemos luego en mis manos un *depósito* cuyo propietario fallece sin dejar ninguna constancia del mismo. Naturalmente tal es el caso de mi máxima. Ahora pretendo saber si esa máxima puede valer también como ley práctica universal. Aplico dicha máxima por lo tanto al caso presente y pregunto si, al adoptar la forma de una ley, yo podría presentar simultáneamente mi máxima como una ley de este tenor: "cualquiera queda habilitado para negar que se le ha confiado un depósito cuando nadie pueda probar lo contrario". Inmediatamente me doy cuenta de que tal principio se autodestruiría en cuanto ley, al dar pie a que no se hiciera depósito alguno» (*CP*, Ak. V, 27).

Cinco años después la primera sección de *Teoría y práctica* (1793) retomará este sobrio ejemplo relativo a un depósito, solo que confiriéndole tintes mucho más dramáticos. En esta nueva versión del mismo ejemplo, alguien que ha recibido la custodia de unos bienes cuyo propietario fallece inopinadamente, sin que sus herederos puedan llegar a saber por medio alguno nada del mencionado depósito; y todo esto sucede justamente cuando aquel a quien se ha confiado dicho depósito atraviesa un desdichado trance personal. Una mala racha lo ha llevado a la ruina total, siendo así que no tiene ninguna culpa en

ese desastre financiero. Su mujer e hijos comienzan a verse agobiados por las privaciones, y el dinero del depósito es una suma considerable que serviría para sacarles inmediatamente de la penuria. Para más inri, nuestro protagonista es una excelente persona, mientras que los herederos disfrutan de un opulento patrimonio y son asquerosamente ricos, además de ser petulantes y manirrotos, de suerte que añadir ese importe a su inmensa fortuna sería tanto como arrojarlo directamente al mar. ¿Qué debe hacer el protagonista de semejante historia, dadas estas peculiares y apremiantes circunstancias? Una vez más, Kant lo tiene muy claro y nos dice que incluso un chaval de nueve años podría darnos una respuesta sin pensárselo dos veces. El dinero tendría que pasar a manos de los ricachones herederos del extinto dueño, porque lo contrario sería injusto y se opone al deber. ¡Así de sencillo!

Pero todavía no ha llegado lo mejor, ya que a renglón seguido somos invitados por Kant a meternos en el pellejo del personaje imaginado por su ejemplo, para escudriñar sus posibles meditaciones a este respecto. Según Kant, nuestro protagonista estaría embargado por unas cuitas que le harían decirse a sí mismo cosas tales como estas: «"Si restituyeras a sus verdaderos propietarios ese bien ajeno que se halla en tu poder, cabe presumir que te recompensen por tu honradez o, si esto no sucede, adquirirías una buena fama que, al difundirse, pudiera resultarte muy provechosa". Por otra parte, "si quisieras apropiarte del depósito que te han confiado, utilizándolo rápidamente para salir del apuro, suscitarías la sospecha sobre cómo has llegado a mejorar tan pronto tu situación; pero si te sirvieras lentamente del dinero, la necesidad se incrementaría entre tanto hasta el extremo de tornarse irremediable". Su voluntad titubearía entre sus móviles respecto a lo que debe decidir, porque pone sus miras en el éxito y este no puede ser más incierto; en esa estimación hace falta una buena cabeza

para desenredar la maraña de razones a favor y en contra sin engañarse con el cálculo final. En cambio, cuando se pregunta cuál es el deber en ese caso concreto, nuestra voluntad no titubea en absoluto sobre la respuesta que ha de darse a sí misma, sino que sabe de inmediato y con toda certeza lo que ha de hacer. Incluso experimenta, si el concepto de deber tiene algún valor para ella, cierta repugnancia en entregarse al mero cálculo de las ventajas que pueda reportarle su infracción, como si en esto le cupiera elección alguna» (*TP,* Ak. VIII, 286-287).

Todos esos cálculos, vacilaciones y titubeos no comparecen sino cuando nuestra deliberación se deja guiar por el criterio de *la felicidad*, en vez de atender a lo que nos diría con toda claridad el deber dictado infaliblemente por la ley moral. Porque, según Kant, *en cuanto se deja oír la voz del deber, se acallan los cantos de sirena de la felicidad* (*Refl. 7315,* Ak. XIX, 312). El deber tendría una voz mucho más potente que la felicidad y los cantos de sirena entonados por esta última quedarían acallados ante su intervención. Se trataría, como quedó apuntado anteriormente, de una voz tan celestial como la que Rousseau atribuye a su conciencia. La voz del deber sería, para Kant, como esa lira con la cual Orfeo pudo salvar a sus argonautas al interpretar melodías aún más hermosas que los cantos de Parténope, aquella sirena que da su nombre a la hermosa bahía napolitana. Pero el héroe moral kantiano acaso encuentre su imagen más fidedigna en Ulises, puesto que aquel debe imitar a este y atarse fuertemente al mástil del deber para no sucumbir ante los zalameros cánticos de la felicidad, tal como hizo el protagonista de la *Odisea*, una vez que había taponado con cera los oídos de su tripulación, instruida para no desatarlo por mucho que lo suplicara.

En cierto modo, no solo su héroe moral, sino también el propio Kant podría venir a identificarse con este Ulises amarrado al mástil, habida cuenta de la gran atención que durante toda su vida le prestó a esa sirena llamada «felicidad». Kant estuvo tentado muchas veces de arrojarse por la borda para ir a su encuentro y nunca se le ocurrió menospreciar su inmenso poder de seducción. El radical antieudemonismo de todo su planteamiento acaba por evocar nostálgicamente la felicidad, como si de un viejo amor se tratase, ya que, finalmente, la moralidad será definida por Kant como un «hacerse digno de ser feliz». La ética de Kant coquetea con ella desde un principio, y la evolución experimentada por su pensamiento moral puede presentarse como una crónica de tales devaneos. Este cortejo es particularmente notorio durante la que se ha dado en llamar «década del silencio». En efecto, entre 1771 y 1780 Kant no publica nada en absoluto, aun cuando eso no signifique ni mucho menos que, aparte de dar sus clases en la universidad, no esté trabajando febrilmente. Bien al contrario, gracias a la tranquilidad que le otorga el haberse convertido por fin en un probo funcionario del Estado prusiano, en esos años Kant irá diseñando pausada y pacientemente las claves de sus dos primeras *Críticas*, que luego escribirá de un tirón con una rapidez asombrosa.

A Kant le gustaba ir anotando sus ideas en los papeles que tenía sobre su mesa y que, como ya se dijo, eran fundamentalmente los dorsos de la correspondencia recibida. Estos apuntes tienen a veces cierta extensión y en otras ocasiones ocupan tan solo unas líneas, pero siempre reciben el nombre de «Reflexiones» y por eso se citan acompañando a su abreviatura (Refl.) el número de orden que les asignaron sus editores. Y en estas Reflexiones la felicidad juega un papel estelar. «La dignidad de ser feliz —escribe hacia 1776— consiste en el mérito que tienen

las acciones frente a una felicidad basada en la libertad; de generalizarse este tipo de acciones se conseguiría realmente la felicidad ajena. Como se suele decir, un hombre se gana el sustento elaborando su propio pan o también procurándoselo a los otros» (*Refl. 6857,* Ak. XIX, 181). Veinte años después Kant pulirá esta tesis en su *Doctrina de la Virtud*, al hablarnos de dos deberes fundamentales cual son «la propia perfección y la felicidad ajena» (*MC,* Ak. VI, 385; cfr. *RL,* Ak. VI, 3n.). Kant mismo nos previene de un riesgo que cualquiera habrá comprobado con suma frecuencia en su entorno más cercano, puesto que abundan por doquier los partidarios de trastocar ambos conceptos y predican la perfección ajena en aras de su propia felicidad, exigiendo a los demás cuanto ellos parecen incapaces de poner en práctica con respecto a los otros, cuando reclaman a estos un respeto sin fisuras para sus caprichosas extravagancias, mientras les escatiman una indulgencia que derrochan consigo mismos.

Mas no es este compulsivo anhelo de perfección ajena lo que Kant estipula como un deber primordial. Él se refiere a la perfección propia que puede alcanzar el ser humano cultivando sus facultades volitivas e intelectuales hasta conseguir algo similar a un «sentimiento moral», el cual conseguiría convertir en móvil de las acciones los dictados del deber (cfr. *MC,* Ak. VI, 387). De otro lado, sería ocioso considerar como un deber el perseguir la felicidad propia, pues esta es algo hacia lo que todos nosotros tendemos espontánea e inevitablemente merced a un impulso natural. En realidad, Kant estaría proponiendo restringir «el concepto de la propia felicidad a la condición de propiciar la felicidad universal o, cuando menos, a la de no oponerse a que otros fomenten la suya» (*Refl. 7199,* Ak. XIX, 273). Según señala en su *Crítica de la razón pura* (1781/87), las leyes morales auspiciarían una felicidad generalizada tanto propia como ajena; si cada

cual hiciera lo que debe, se propiciaría un sistema de moralidad autorrecompensadora, en donde todas nuestras acciones tendrían lugar «como si procedieran de una suprema voluntad que comprendiera bajo sí todas las voluntades privadas» (*CR,* A 810, B 838). El concepto de «voluntad general» que Rousseau forjó para su teoría política parece inspirar los planteamientos kantianos en torno a la moral, tal como ha subrayado entre nosotros José Gómez Caffarena. Bajo este prisma, el concepto kantiano de autoperfección no consistiría sino en lograr que nuestra volición individual resulte compatible con lo que dictaminaría dicha voluntad general, y obrar moralmente significaría tanto como consensuar nuestras acciones con esa supuesta voluntad común.

Ya conocemos uno de los mecanismos que nos permiten acceder a tal consenso, cual es el comprobar si la máxima que adoptamos como pauta de acción podría tener una vigencia generalizada. Los ejemplos de la mentira y del depósito testimonian que ciertas máximas, al querer erigirse como leyes universales válidas para todos los casos, acaban por suprimirse a sí mismas, puesto que así nadie se creería ninguna mentira ni haría depósito alguno. Pero hay otro dispositivo que constituye otra formulación del imperativo categórico kantiano y viene a complementar el principio de *universalizabilidad*; se trata del principio de *autonomía*: «Todo cuanto hay en la creación puede ser utilizado *simplemente como medio* con tal de que quien así lo quiera tenga cierta capacidad para ello; solo el ser humano supone un *fin en sí mismo*. A ello se debe que cada voluntad quede limitada por la condición de coincidir con su *autonomía* sin someter a ningún propósito que sea imposible según una ley emanada de la voluntad del sujeto paciente, con lo que no cabe utilizarlo nunca simplemente como medio sin considerarlo al mismo tiempo cual si fuera un fin en sí mismo» (*CP,* Ak. V, 87).

Que nos instrumentalizamos unos a otros es un hecho indiscutible para Kant. La moral kantiana no pretende suprimir esa mutua instrumentalización, pero sí humanizarla, exigiendo que nos tratemos recíprocamente como personas y no cual simples cosas u objetos meramente instrumentales. El método para ello es eludir en dicho trato cuanto no pudiera verse sancionado por el sujeto paciente de nuestras acciones, que tiene que ser considerado como un colegislador en el plano de las leyes morales. Así pues, esos dos principios, consistentes en comprobar si nuestras máximas podrían ser universalizables y en respetar la capacidad legislativa de nuestros congéneres, estarían llamados a colocarnos en el punto de vista que tendría una voluntad general donde se consensuaran las voliciones individuales. La ética de Kant no reconoce a ningún otro legislador moral que no sea el propio sujeto, quien es invitado a obrar autónomamente y forjarse sus propias leyes rehuyendo cualquier clase de imposición heterónoma. De ahí que, para Kant, Dios no sea un ser exterior, sino más bien un pensamiento alojado en el interior de nosotros mismos, en tanto que «Dios es la razón ético-práctica y autolegisladora» (*OP,* Ak. XXI, 145).

Por otra parte, Kant distingue tres tipos de normas prácticas que regularían todo nuestro querer: *las reglas de la habilidad*, *los consejos de la prudencia* y *el mandato moral*. El objetivo de las primeras es proporcionar una solución a un problema técnico suscitado por cualquier arte o ciencia, en donde no importa si el fin perseguido es o no bueno, sino tan solo qué se ha de hacer para conseguirlo; en este contexto «las prescripciones de que se sirve un médico para sanar con esmero al enfermo y las utilizadas atinadamente por el envenenador para matarlo tienen idéntico valor, en tanto que ambas logren a la perfección su propósito» (*FM,* Ak. IV, 415). En cambio, para el precepto ético solo contaría por el contrario la intención y no

los logros alcanzados. «La buena voluntad —subraya Kant— no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo. Incluso si merced a un destino particularmente adverso, o a causa del mezquino ajuar con que la haya dotado una madrastra naturaleza, dicha voluntad adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado a desearlo, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante voluntad brillaría con todo por sí misma cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo; y a ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso» (*FM,* Ak. IV, 394). Los mandatos morales no ponen sus miras en el éxito, como sí hacen las reglas de la destreza, sino tan solo en la índole de las intenciones.

Por ello estos preceptos no son hipotéticos, al no estar pendientes de las consecuencias, sino absolutamente apodícticos e incondicionados. Ahora bien, Kant no se conformó con diferenciar al imperativo categórico de las reglas procedimentales que precisa toda habilidad artística o técnico-científica. Entre los mandatos morales y las reglas dictadas por la destreza tiene cabida otro tipo de normas prácticas: los consejos de la prudencia. Este ámbito intermedio es el de lo pragmático, es decir, el de aquellas pautas que atañen al bienestar y que son administradas por la sagacidad. Nos encontramos, pues, en el terreno de la felicidad. A diferencia de los objetivos perseguidos por la destreza, la felicidad constituye un propósito universal que cabe presuponer a todo el mundo. El problema es que, pese a compartirlo todos en cuanto anhelo, nadie sabe muy bien cómo especificar esa meta. «Es una desdicha que la noción de felicidad constituya un concepto tan indeterminado y que, aun cuando cualquier ser

humano desea conseguirla, nunca puede aseverar de un modo preciso ni acorde consigo mismo qué quiere y desea propiamente» (*FM,* Ak. IV, 418). La felicidad puede ser definida, y así lo hace Kant, como «la plena satisfacción de todas nuestras necesidades e inclinaciones» (*FM,* Ak. IV, 405). Uno será tanto más feliz cuantas más inclinaciones logre satisfacer, procurando además colmarlas en lo que atañe al grado de su intensidad y a la persistencia de su duración (cfr. *CR,* A 806, B 834). Al igual que Kant, solemos entender por felicidad el que todo nos vaya, dentro del conjunto de nuestra existencia, con arreglo a nuestro deseo y voluntad (cfr. *CP,* Ak. V, 124).

Seguramente, cualquiera de nosotros podría suscribir sin grandes reparos estas definiciones kantianas relativas a la felicidad, en donde se la entiende como una cabal satisfacción de nuestras necesidades e inclinaciones o el que todo marche conforme a nuestros deseos y voliciones. Pero en cuanto descendamos al plano de lo concreto, este acuerdo se desvanecerá como por ensalmo y no se dará ni siquiera con uno mismo, dado que no solo queremos cosas bien distintas a cada momento, sino que muy a menudo nuestros antojos también suelen mostrarse contradictorios entre sí y resulta sumamente complejo intentar compatibilizarlos o limitarse a priorizarlos. Nunca sabemos muy bien lo que realmente queremos, tanto antes como después de conseguir satisfacer nuestros deseos, y todo ello va mudando caprichosamente al albur de las circunstancias. Tan pronto como ciframos nuestra dicha en una determinada meta, solemos tender a fijar el rumbo de nuestros anhelos en una dirección totalmente opuesta. Nos gustaría ser felices, mas nos falta saber cómo llegar a serlo, porque no resulta nada sencillo averiguar en qué puede consistir exactamente nuestra felicidad y arbitrar un criterio fiable para lograrla es poco menos que imposible.

La emancipación del azar que conlleva el estar contento con uno mismo

«La noción de felicidad —escribe Kant— no es un concepto abstraído por el hombre a partir de sus instintos, sino que constituye la mera *idea* de un estado, siendo así que quiere adecuar tal estado a esa idea bajo condiciones tan solo empíricas, lo cual es imposible. Él mismo esboza de manera extremadamente variopinta dicha idea mediante su entendimiento, enmarañado con la imaginación y los sentidos; y la modifica tan a menudo que, incluso si la naturaleza estuviese sometida enteramente a su arbitrio, no podría pese a ello conjeturar una precisa e invariable ley universal que se correspondiera con ese fluctuante concepto y con la meta que se le ofrece caprichosamente a cada cual» (*CJ,* Ak. V, 430). Al tratarse de un concepto tan voluble, no cabe fijar un criterio cierto e infalible que nos encamine hacia la felicidad. Nadie tiene una capacidad suficiente «para determinar con plena certeza mediante algún principio lo que le hará verdaderamente feliz, porque para ello resultaría imprescindible la omnisciencia» (*FM,* Ak. IV, 418). En efecto, para determinar previamente con toda exactitud aquello que pudiera hacernos felices, habría que tener en cuenta todas y cada una de las variables en juego, como si estuviéramos frente a un inmenso tablero de ajedrez. Sin embargo, nuestra razón «no tiene luz suficiente para poder abarcar con un solo vistazo toda la serie de causas antecedentes y determinantes, lo que permitiría predecir con total seguridad el éxito favorable o adverso con que se ven rematadas las acciones u omisiones de los hombres conforme al mecanismo de la naturaleza» (*PP,* Ak. VIII, 370).

En ausencia de semejante capacidad analítica, el cálculo probabilístico de la prudencia solo puede proporcionarnos recetas tales como la dieta o el ahorro, esto

es, fórmulas que han solido funcionar bastante bien en situaciones parecidas; pero estos consejos aportados por la experiencia únicamente indican lo que con anterioridad ha fomentado por término medio el bienestar y son absolutamente incapaces de proporcionar un principio certero para obtener la felicidad. La senda que conduce a esa meta supone un auténtico laberinto en donde abundan continuamente las encrucijadas y solo es una cuestión de suerte que acertemos a escoger la ruta más idónea para llegar hasta ella, gracias a esa brújula tan poco exacta que nos proporcionan los consejos musitados por la prudencia, la cual ha de orientar nuestra navegación hasta ese puerto sin que nos hagan zozobrar los imprevisibles vaivenes del azar. Para ser feliz no bastan los consejos aportados por la prudencia y hay que verse favorecido asimismo por la suerte. Con lo cual, a juicio de Kant, «la felicidad carece de valor propio alguno, en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna» (*Refl. 6867,* Ak. XIX, 186).

Ese camaleónico e inestable ideal de nuestra imaginación al que llamamos «felicidad» supone, ante todo, un simple obsequio del azar. En opinión de Kant, «la felicidad abarca todo, y también únicamente, cuanto la naturaleza puede procurarnos, mientras que la virtud, en cambio, contiene aquello que solo el hombre puede darse o quitarse a sí mismo» (*TP,* Ak. VIII, 283n.). Además de no saber determinar con exactitud aquello en que ciframos nuestra felicidad, resulta que tampoco podemos llegar a conquistarla mediante nuestras propias fuerzas, ya que dicha empresa requiere aliarse con el apadrinamiento del azar. La felicidad es, en una buena medida, un regalo de la suerte, un don concedido caprichosamente por la fortuna y no algo que dependa enteramente de nosotros mismos. Por contra, el principal objetivo de la ética kantiana es procurar una fórmula que justamente nos permita emanciparnos

del contingente azar. El principio de la felicidad «depende sobremanera del azar», pero el de la moralidad «siempre se halla bajo nuestro poder; la puesta en práctica del primero requiere mucha experiencia y sagacidad, mientras que la del segundo no precisa sino universalizar el uso de la voluntad, velando porque esta concuerde consigo misma» (*Refl. 7242,* Ak. XIX, 293).

Esto no significa, como alguien pudiera creer, que Kant proponga con su ética «renunciar a las demandas de la felicidad, sino solo que no se les preste atención al tratarse del deber» (*CP,* Ak. V, 93). Es más, a tales demandas les concede un curioso estatuto, dado que serán consideradas como un deber indirecto. En cierto modo, argumenta Kant, «afianzar la felicidad propia supone un deber indirecto, habida cuenta de que su carencia conlleva un apremio por parte de muchas preocupaciones y esas necesidades insatisfechas acarrean a su vez una gran tentación de infringir los deberes» (*FM,* Ak. IV, 399). Se trataría, eso sí, de un deber mediato cuya misión consistiría en desbrozar el camino para cumplir con los auténticos deberes morales. «Las adversidades, el dolor y la pobreza representan grandes tentaciones para transgredir el propio deber, por lo cual el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general pueden ser considerados como fines que son a la vez deberes; pero en tal caso el objetivo no es la felicidad propia, sino que lo es la moralidad misma del sujeto, y apartar los obstáculos hacia tal fin constituye tan solo el medio permitido, pues nadie tiene derecho a exigirme sacrificar aquellos de mis fines que no son inmorales» (*MC,* Ak. VI, 388). Así pues, aquella felicidad que consistía en la satisfacción de necesidades e inclinaciones es proclamada un medio lícito para cumplir con aquellos otros fines que sí eran deberes, como era el caso de la perfección propia y la felicidad ajena. Y, por otra parte, tampoco parece tener sentido el sacrificio de aquellas aspiraciones a la felicidad que no sean inmorales

El agente moral kantiano tiene que atarse al mástil del deber, para no arrojarse por la borda e ir en pos de las sirenas, pero no por ello deja de oír sus melodiosos cánticos, tal como hiciera el propio Ulises. Cabe atender a las demandas de la felicidad, siempre que nos quedemos dentro de la nave y ello nos permita salvar a la tripulación, esto es, nos facilite las cosas para promover la felicidad ajena. Cosa que haremos examinando si nuestras máximas no se autodestruyen al universalizarse, y no utilizando a los demás —ni a nosotros mismos— como meras cosas o medios instrumentales, obviando así su dignidad como personas o fines en sí mismos; pues ambos procedimientos constituyen, según ya sabemos, las ataduras que nos ligan al mástil de la moralidad. Como vemos, la felicidad no es desterrada sin más del planteamiento ético de Kant, ya que, por un lado, estipula el deber de fomentar la felicidad ajena y, por el otro, considera como un deber indirecto el sostén de la felicidad propia. Sin embargo, tampoco son estas las únicas intromisiones que Kant concede a nuestra sirena en el templo del deber. Todavía restan otras mucho más importantes. Estoy pensando en dos nociones kantianas tan consustanciales a su ética como son el concepto de autosatisfacción o contento consigo mismo y la teoría del sumo bien. Es hora de analizar el primero.

La satisfacción de necesidades e inclinaciones, o el que todo nos vaya conforme a nuestros deseos, no es la única clase de felicidad posible. Hay otra que sí dependería por entero de nosotros mismos y está emancipada del azar. Hacia el final de la *Crítica de la razón práctica* (1788) Kant escribe lo siguiente: «¿Acaso no se ha señalado una palabra que designe, no un disfrute como el de la felicidad, pero sí un encontrarse a gusto con su existencia, un análogo de la felicidad que ha de acompañar necesariamente a la consciencia de la virtud? ¡Claro que sí! Esa

palabra es *autosatisfacción,* esto es, el *hallarse contento con uno mismo*» (*CP,* Ak. V, 117). Esta «felicidad negativa» suministrada por el estar contento con uno mismo no consiste sino en eludir los remordimientos de conciencia que acarrearía toda conducta inmoral y, ciertamente, no cuenta para nada con el concurso del azar para su consecución. «Quien ha *perdido* en el juego —observa Kant— bien puede *enojarse* consigo mismo y con su imprudencia, pero si cobra consciencia de *haber hecho trampa* tiene que *despreciarse* a sí mismo, aunque haya ganado gracias a ello, al compararse con la ley moral; por consiguiente, dicha ley moral tiene que ser algo bien distinto del principio de la felicidad propia» (*CP,* Ak. V, 37). El principio de la felicidad propia puede hacer que nos contrariemos por nuestra imprudencia, pero su seguimiento también puede originar en un momento dado un autodesprecio, cuyo reverso sería el contento de hallarse satisfecho consigo mismo.

Las meditaciones de Kant en torno a este concepto se remontan mucho tiempo atrás y ocupan sus reflexiones a lo largo de casi dos decenios. Durante toda la llamada década del silencio, e incluso puede que desde algunos años antes, es decir, entre 1764 y 1780, Kant explora reiteradamente las posibilidades que tiene la noción de autoestima para oficiar como criterio moral, toda vez que al menos logra difuminar la zozobra del cálculo prudencial y conlleva en cambio un beatífico sosiego. «El modo más eficaz de estimular a los hombres hacia lo moralmente bueno es mostrar que uno solo puede *estimarse a sí mismo* en cuanto se conforme con la virtud e igualmente que, *aunque no se lo persiga de modo consciente*, el mayor *sosiego* acompaña a la ejecución del bien» (Refl. 6619, Ak. XIX, 113). Autoestima y sosiego quedan emparejados desde un comienzo, si bien Kant ya quiere dejar muy claro que no cabe confundir a este apaciguamiento

del ánimo con un móvil inmoral encubierto; luego veremos con cuánto empeño insistirá en este punto. Esta tranquilidad es eminentemente negativa, porque surge justamente al desembarazarnos del desasosiego: «Abandonar la regla de un asentimiento universal en aras del máximo provecho provoca *un gran desasosiego* en el ánimo; aquel asentimiento proyecta reglas universales conforme a las cuales organizar nuestros afanes de felicidad armonizándolos entre sí, a fin de que nuestros ciegos impulsos no nos tengan de aquí para allá en pos de una presunta dicha» (*Refl. 6621,* Ak. XIX, 114).

Consciente del poderoso atractivo que la felicidad ejerce con sus cantos de sirena, Kant busca un contrapeso que pueda nivelar la balanza hacia el platillo del principio moral. «Si las buenas acciones —escribe para sí mismo— no reportaran jamás ninguna ventaja y *la felicidad fuera únicamente un premio a la astucia o una especie de lotería en la ruleta del azar*, cualquier hombre sensato seguiría la regla moral basándose en tal sentimiento; si pudiera obtenerse de modo inmediato la felicidad por este medio, la belleza moral quedaría enteramente devorada por el egoísmo y nunca podría obtenerse *la estima del mérito*. Con todo, la virtud no conlleva un provecho seguro y sus motivaciones han de asociarse con el beneficio que logra» (*Refl. 6629,* Ak. XIX, 117). Tras realizar este diagnóstico de la situación, el concepto kantiano de autoestima recibe la misma misión que Orfeo encomendó a su lira, cuya melodía logró que los argonautas escaparan al hechizo provocado por las ninfas marinas con sus hermosas voces. Para contrarrestar los cantos de sirena entonados por la felicidad, Kant quiere hacer oír la voz del sosiego que produce hallarse satisfecho consigo mismo. Esta «felicidad negativa» granjeada por la propia estima presentaría una indudable ventaja sobre su seductora rival, al no encontrarse bajo los vaivenes de la ruleta del azar.

Estas reflexiones kantianas nos colocan ante una especie de duelo protagonizado por el contento con uno mismo y la felicidad entendida como satisfacción de las necesidades. Pero se trata de una lid muy peculiar, cuyo resultado es muy diverso en función de quién sea el vencedor. En caso de ganar la felicidad, su oponente queda fuera de combate y no puede volver a intervenir; en cambio, si tan singular lance se inclina del otro lado, el desenlace resulta ser bien distinto, porque con ello quedamos habilitados para cortejar a la perdedora, en tanto que según Kant con ello nos haríamos «dignos de ser felices». Además de una ganancia segura como es la del sosiego que ahuyenta los remordimientos, el cual además no precisa de aliarse con la fortuna para comparecer y siempre se halla bajo nuestro poder, el contento consigo mismo cuenta con otro atractivo, al hacernos acreedores de la felicidad. Y todo ello le inviste, a los ojos de Kant, de un poderoso móvil moral. «El concepto de moralidad —anota sobre 1776— descansa en la *dignidad de ser feliz*; al *estar satisfechos con nosotros mismos*, podemos ser dichosos sin contar con muchos placeres de los sentidos o con el apaciguamiento de sus exigencias. El sentirse satisfecho consigo mismo yergue el ánimo y constituye no solo un gran móvil de la razón, sino el mayor» (*Refl. 6892,* Ak. XIX, 186).

Ahora bien, esta especie de «recompensa» o «salario de la virtud», como Kant mismo da en llamar a esta felicidad negativa que conlleva el hallarse satisfecho consigo mismo, no puede ser tenido en cuenta cuando nos disponemos a obrar moralmente, pues con ello incurriríamos en lo que denomina *el círculo vicioso del eudemonismo.* «El eudemonista, es decir, aquel que todo lo cifra en la felicidad, identifica ese gozo con el móvil que le hace obrar virtuosamente, determinándose a cumplir con su deber gracias a esa perspectiva de felicidad. Sin embargo, resul-

ta claro que, como solo puede esperar recibir esta recompensa de la virtud mediante la conciencia del deber cumplido, esta debe ir por delante; es decir, que ha de verse obligado a cumplir con su deber antes de pensar, e incluso sin pensar, en que dicha felicidad será la recompensa de la observancia del deber» (*MC,* Ak. VI, 377). Estas precisiones vertidas en *La metafísica de las costumbres* (1797) vienen a corroborar lo apuntado por una de sus reflexiones tres décadas antes, habida cuenta de que, como veíamos anteriormente, el sosiego que reporta estar contento con uno mismo al poder profesarnos autoestima no se persigue de un modo consciente por parte del agente moral. Se trataría de un producto colateral o «subproducto», esto es, de algo que sólo puede ser propiciado si no se busca deliberadamente; a este último respecto, merece la pena leer el magnífico libro de Juan Antonio Rivera titulado *El gobierno de la fortuna* (Crítica, Barcelona, 2000, pp. 239 y ss.).

Si somos conscientes de que anhelamos ese sosiego y lo buscamos deliberadamente, no podremos obtenerlo por definición, pues entonces no habríamos actuado según el principio de la moralidad, siendo esta la única manera de conseguir ese sosiego del estar contento consigo mismo por haber cumplido con el deber. Así que, dentro del planteamiento ético de Kant, el sujeto moral ha de olvidarse del salario que recibirá su virtud para obrar moralmente, tal como el insomne tiene que distanciarse de su problema para invocar al sueño y poder dormir. Pero el asunto se torna más complejo, cuando reparamos en que la noción kantiana de autosatisfacción constituye asimismo el requisito formal para ser felices. Puesto que, al menos para el Kant de la década del silencio, la verdadera felicidad «no consiste a decir verdad en la mayor suma de placeres, sino en el gozo procedente de hallarse uno satisfecho con su autodominio; cuando menos esta es la condición formal de

la felicidad, aunque también se necesiten otras condiciones materiales» (*Refl. 7202,* Ak. XIX, 276-277). A renglón seguido Kant argumenta que dichas condiciones materiales van aumentando sus exigencias sin poder precisarse cómo satisfacerlas y que además escapan a nuestro control al depender de los vaivenes del azar, invitándonos a reparar en aquello que sí somos capaces de producir autónomamente y que da en llamar autosatisfacción.

Los especialistas no se ponen de acuerdo para datar este opúsculo inédito que constituye todo un tratado sobre la felicidad en clave kantiana, pero todos coinciden en señalar la importancia de su contenido, razón por la cual se recoge prácticamente íntegra entre los textos escogidos para el presente libro. Estoy hablando de la ya citada Reflexión 7202, que pudo ser escrita entre 1775 y 1780. En ella, tras reconocer como necesario un mínimo de condiciones materiales, Kant señala como condición *sine qua non* de cualquier felicidad el que uno se vea satisfecho consigo mismo, algo que define como una especie de apercepción primordial del deleite, la cual viene dada por el apercibimiento del estado de paz interior que nos granjea nuestra conciencia moral cuando actuamos correctamente. Sin esta condición formal, aduce Kant, experimentamos un autodesprecio que nos arrebata lo más esencial, a saber, la estima que uno debe profesarse a sí mismo. Hacia el final del texto aparece algo con lo que a estas alturas ya estamos muy familiarizados: la prohibición absoluta de no mentir bajo ninguna circunstancia. Esta interdicción se fundamentaría en el hecho de que, dentro de nuestra conciencia moral, nos encontramos con «un principio de reprobación y una inconsciente aversión interna, la cual puede ciertamente verse superada de vez en cuando por estímulos internos, mas nunca erradicada» (Refl. 7202, Ak. XIX, 280). El dorso de tal reprobación sería esa estima hacia uno mismo que ahuyenta el autodesprecio.

Un corolario del formalismo ético kantiano: el imperativo «elpidológico»

Estar en paz con uno mismo supone, por lo tanto, una condición formal de toda dicha, un requisito sin el cual no puede darse felicidad alguna. «La felicidad solo es algo bueno bajo la restricción del hacerse digno de ella, y la condición de tal dignidad es una voluntad que sea buena sin más bajo cualquier respecto. Los talentos y los dones de la fortuna solo son buenos en tanto que se tenga voluntad para servirse bien de ellos; por consiguiente, la buena voluntad se presenta como la condición sin la cual nada sería bueno, esto es, como el bien absoluto sin paliativos» (*Refl. 7206,* Ak. XIX, 184-185). Una voluntad cuya intención sea la de ajustarse al deber constituye lo bueno por antonomasia, pues este valor se aquilata exclusivamente por mor de su intencionalidad, al margen de su mayor o menor eficacia; aquí cuentan únicamente las intenciones y no los resultados de nuestras actos. La razón, según constata Kant en su *Fundamentación* (1785), se muestra poco apta para dirigir con seguridad a nuestra voluntad cuando se trata de satisfacer unas necesidades que acaba por multiplicar. Es obvio —aduce— que «a esa meta nos hubiera guiado mucho más certeramente un instinto natural congénito» y que la razón encuentra su genuino cometido en otra misión, la de «producir, no una voluntad *buena como medio* para uno u otro respecto, sino una *voluntad buena en sí misma*. Ciertamente, a esta voluntad no le corresponde ser el único bien, como tampoco lo es en su integridad, pero sí representa el bien más elevado y la condición de cualesquiera otros bienes, incluida el ansia de felicidad» (*FM,* Ak. IV, 396). Esta voluntad buena de suyo supone, según Kant, «una condición indispensable para hacernos dignos de ser felices» (*FM,* Ak. IV, 393).

De acuerdo con este argumento kantiano, «la moral no constituye una teoría sobre cómo nos *hacemos* felices, sino una teoría sobre cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad» (*CP*, Ak. V, 130). Quizá convenga recordar ahora los papeles que Kant ha venido asignando a la felicidad en el transcurso de sus reflexiones éticas. Afianzar la *felicidad propia* satisfaciendo nuestras necesidades básicas representaba un deber indirecto, mientras que promover la *felicidad ajena* era uno de nuestros deberes primordiales. Además, cumplir con el deber nos reportaba una *felicidad negativa*, un análogo de la felicidad que no depende para nada del azar y está siempre bajo nuestro control, cual es el hallarse contento con uno mismo al conjurar los remordimientos de la conciencia. Finalmente, la moral es definida como una ciencia que nos enseña «cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad» (*TP*, Ak. VIII, 278). Y con esta definición Kant abre las puertas a su controvertida *doctrina del sumo bien*.

Sigamos una vez más el razonamiento de Kant. Desde su perspectiva ética la buena voluntad se identifica con lo bueno por antonomasia y su puesta en práctica conlleva un comportamiento virtuoso que nos hace dignos de ser felices. Así pues, «la *virtud*, en cuanto dignidad de ser feliz, supone la *suprema condición* de cuanto nos parezca solo apetecible y por ello, al regular toda nuestra solicitación de felicidad, viene a constituir el *bien supremo*. Mas no por ello supone todavía el bien completo y consumado en cuanto objeto de nuestra capacidad desiderativa; pues para ser tal se requiere también la *felicidad*, y ello no simplemente ante los parciales ojos de una persona que adopta como fin la propia dicha, sino también a juicio de una razón imparcial que considerase la felicidad general como fin en sí. Porque precisar de la felicidad, ser digno de ella y, sin

embargo, no participar en la misma, es algo que no puede compadecerse con el perfecto querer de alguien que fuera omnipotente, cuando imaginamos un ser semejante a título de prueba. Un reparto de felicidad en justa proporción con la moralidad, como valor de la persona y su merecimiento de ser feliz, representa el *sumo bien* de un mundo posible» (*CP*, Ak. V, 110).

Da la impresión de que hallarse satisfecho consigo mismo no basta para tenernos del todo contentos. La moral kantiana, pese a su proverbial y legendario rigorismo, no sabe desterrar la «felicidad positiva». Lejos de ignorarla o pasar de largo, Kant opta por enrolarla como un miembro más de su tripulación; de suerte que aquella «sirena», cuyos cánticos eran acallados por la celestial voz del deber, sube a bordo del navío ético kantiano, aun cuando quede a las órdenes de quien tiene que capitanear el barco, el talante virtuoso de *una buena voluntad*, quien le confía el timón a ese contramaestre llamado *autosatisfacción*. Con todo, se diría que sin este peculiar marinero no cabe arribar a buen puerto y la tripulación estaría incompleta, como si sólo él, o sea, *la felicidad* en sentido estricto, se diera suficiente maña como para desplegar el velamen de la embarcación ética y hacerla cobrar el impulso necesario que le permita surcar las procelosas aguas de la praxis. El capitán es un experto en trazar la ruta, gracias a su conocimiento de las estrellas y al experto manejo del astrolabio; sin embargo, una vez que ha fijado el rumbo merced a todo ese instrumental, dicho comandante no es capaz de imprimir una fuerza motriz a su bajel para navegar por los mares de la ética. Le gustaría emprender su periplo sin tener que aguardar a los vientos favorables o a que cesen las tormentas, pero finalmente descubre que no puede prescindir de quien parecía destinado a ser un simple grumete y ocupa el puesto de vigía. Poco podría hacer el timonel sin ese marinero que otea el horizonte desde su atalaya.

Aunque la metáfora sea de mi propia cosecha, el reparto de los cometidos que se van asignando proviene del almirantazgo; pues es Kant, como almirante de su flotilla ética, quien realiza los nombramientos correspondientes y decide quién ha de capitanear la nave, ponerse al timón, encaramarse hasta la torre de vigilancia o desplegar las velas. El comandante de la embarcación, la buena voluntad, fijaría el rumbo gracias al compás que le proporcionan los principios de universalizabilidad y autonomía. Esta intención de cumplir con el deber produce un contento consigo mismo que, aparte de llevar el timón, oficia como contramaestre y mantiene una férrea disciplina que disuade a los tripulantes de amotinarse. Sin embargo, el buque parece incapaz de navegar si su vigía no vislumbra en el horizonte la perspectiva de ser felices y logra que los marineros desplieguen con toda eficacia el velamen del navío. Se distinguen, pues, dos funciones fundamentales. En el castillo de popa los mandos imparten las instrucciones para seguir la ruta que se ha trazado, pero el barco no se mueve sin que toda la tripulación cumpla eficazmente con su cometido gracias a los avistamientos del vigía. Esta división de faenas quedó ya establecida en esas *Lecciones de Ética* (1924) que fueron dictadas hacia 1780. Allí Kant, al tratar del principio supremo de la moralidad, observa que cabe distinguir entre *la pauta* y *el móvil*, pues una cosa es discernir lo que sea bueno moralmente y otra muy distinta el ejecutarlo, siendo así que «si se confunden ambos planos, todo resulta falso en el ámbito de la moral» (*LE,* Ak. XXVII.1, 274).

Arbitrar una pauta de conducta es la faena que realiza el discernimiento moral gracias a las distintas formulaciones kantianas de su imperativo categórico. El carácter universalizable de nuestra máxima logra que esta no se autodestruya, como sí sucede cuando dicha regla práctica resulta contradictoria con una ley universal que fuera vali-

da para todos bajo cualesquiera circunstancias, mientras que, por otro lado, esa máxima tampoco ha de servirnos para utilizar a los demás o a uno mismo como simples medios instrumentales en orden a satisfacer nuestros propios fines. Estos mecanismos nos permiten descontar toda materia o condicionamiento empírico y contingente cuando buscamos un fundamento con una validez tan universal como necesaria para determinar nuestra voluntad, siendo así que todos los principios prácticos materiales están regidos en última instancia por el principio de la felicidad propia y solo pueden ser administrados por los cálculos de la prudencia. De ahí que Kant proponga un *formalismo ético*, donde sea la mera forma de nuestra ley moral, y no una u otra materia, lo que nos determine moralmente, tal como reza la fórmula más célebre del imperativo categórico: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal» (*CP*, Ak. V, 54).

Ahora bien, según observa el propio Kant, aun cuando merced a estos instrumentos podamos juzgar con relativa facilidad aquello que resulta más atinado desde un punto de vista moral, hallar una motivación para poner en práctica este dictamen resulta mucho más problemático, pues «dotar a ese juicio con una fuerza que sirva de móvil y logre inducir a nuestra voluntad para que acometa semejante acción es tanto como hallar *la piedra filosofal*» (*Lecciones de ética*, ed. cast., p. 83). Aquí no se trata de convertir el plomo en oro, pero la tarea en cuestión es comparable a ese viejo anhelo de los alquimistas. ¿Cuál es el elemento capaz de hacernos poner en práctica los mandatos morales? La respuesta nos es dada por Kant en su *Crítica de la razón práctica* (1788); solo el respeto desinteresado que nos infunde con su majestuosidad la ley moral puede ser considerado «como un *móvil* para el cumplimiento de dicha ley y como fundamento para las

máximas de un comportamiento vital conforme a ella» (*CP,* Ak. V, 80). Sin embargo, tampoco deja de añadir que «merced al respeto hacia la ley moral se hace necesaria la perspectiva del sumo bien» (*CP,* Ak. V, 132).

Sus alumnos, en las clases que impartió sobre filosofía moral, escuchaban lo mismo expresado con una menor solemnidad. «La felicidad —les decía Kant— guarda una relación necesaria con la moralidad, ya que la ley conlleva esta promesa de un modo natural. Si he actuado de manera que me haya hecho digno de la felicidad, entonces también puedo *esperar* disfrutar de ella, y tal es el móvil de la moralidad; la felicidad no es el fundamento de la moralidad, pero sí es *un corolario necesario* de la misma» (*LE,* Ak. XXVII.1, 304). Esta es la gran aporía práctica que dinamiza todo el plantemiento ético kantiano. A su modo de ver, «seguir la idea de la moralidad sin albergar al mismo tiempo *la esperanza de ser feliz* es algo sencillamente imposible» (*LE,* Ak. XXVII.1, 306). Dentro del ámbito práctico, Kant atribuye a la esperanza de felicidad un papel similar al desempeñado por el conocer a nivel teórico. «Toda *esperanza* se refiere a la felicidad y supone, con respecto a lo práctico y la ley moral, exactamente lo mismo que representa el saber y la ley natural en relación con el conocimiento teórico de las cosas» (*CR,* A 805, B 806). Este pasaje del canon de la primera *Crítica* constituye todo un lema para el formalismo ético. Para la ley moral nuestra esperanza de felicidad tiene tanto peso como el saber y las leyes naturales dentro del terreno epistemológico. Ya en los *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica* (1766) Kant había confesado que la insobornable razón humana solo parecía presentar una pequeña debilidad, *la esperanza,* hacia cuyo platillo solía inclinarse tan fiel balanza; mas él no podía, ni tampoco quiso, eliminar ese liviano desajuste (cfr. Ak. II, 349-350).

Las preguntas kantianas que nos ocupan encuentran un punto de intersección en esa debilidad padecida por la sumamente objetiva e imparcial razón, cuyo juicio tiende a escorarse siempre hacia la vertiente donde haya cierta esperanza en que se vea concernido un interés de índole práctica o moral. Al comienzo de su *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) Kant argumenta que los hombres podrían conformarse con responder a la segunda interrogante y limitarse a obrar como deben, pues pueden reconocer en qué consiste su deber al adaptar sus máximas a la mera forma de una legislación universal y tampoco precisan de ningún fin material que les empuje a cumplir con ese deber moral. Sin embargo, también reconoce que «un albedrío que sabe *cómo*, mas no *hacia dónde* ha de obrar, no puede bastarse» (*RL,* Ak. VI, 4). El capitán de nuestra metáfora marina sabe muy bien cómo trazar la ruta, pero solo el vigía confirma que se trata del rumbo correcto cuando avista tierra. De igual modo, al obrar por mor del respeto que nos infunde la ley moral cumpliendo así con el deber sin seguir ninguna mira interesada, nos hacemos dignos de ser felices y la idea del sumo bien se deja divisar en un horizonte posible gracias a nuestro afán ético. Por supuesto, las órdenes emanadas del castillo de popa no se ven alteradas en modo alguno por los avistamientos del vigía, pero el celo de la tripulación sí podría verse acrecentado basándose en ello, aun cuando tal cosa no sustente su obediencia inmediata hacia la cadena de mando. Quien vive moralmente «puede esperar ser feliz, pero esa esperanza no le ha de motivar, sino tan solo confortar» (*LE,* Ak. XXVII.1, 284).

Solo inmediatamente después de haber contestado a la segunda pregunta, cabe ocuparse de la tercera, puesto que de lo contrario, es decir, si aquí se altera el orden de los factores, también se modifica de un modo sustancial el resultado. En tal caso nuestro comportamiento moral

dejaría de ser autónomo, para tornarse heterónomo, pues nuestra voluntad no se vería determinada por la simple forma de una legislación universal, sino por la expectativa de conseguir esa síntesis entre virtud y felicidad que representa el sumo bien kantiano. No ha de atenderse primero a la esperanza que nos quepa cobijar lícitamente, sino tan solo a lo que debemos hacer. Pero, en un segundo momento, sí nos está permitido albergar dicha esperanza y podemos confiar en que, tras habernos hecho dignos de ser felices, no tiene por que ser imposible alcanzar una felicidad acorde con tal merecimiento. Es más, añade Kant, «de ser imposible realizar el sumo bien conforme a reglas prácticas, entonces también la ley moral que ordena promoverlo ha de ser fantástica y por ende falsa de suyo, al poner sus miras en un fin quimérico e imaginario» (*CP,* Ak. V, 113-114).

Junto al imperativo categórico con que responde a la segunda de sus célebres interrogantes filosóficas, la del «qué debo hacer», Kant acuña otro para contestar a la pregunta de «qué me cabe esperar». El formalismo ético kantiano viene a cumplimentarse con lo que yo mismo he bautizado en mi *Crítica de la razón ucrónica* (1992) como *imperativo «elpidológico».* Se trataría de un *imperativo de la esperanza*, pues «esperanza» es el significado de la palabra griega «elpidós» que da origen a tal helenismo. La formulación de dicho imperativo elpidológico rezaría más o menos así: «Obra *como si* todo dependiera únicamente de tu buena voluntad, *confiando* casi al mismo tiempo en que alguna instancia distinta de la casualidad y el ciego azar, esto es, un destino providencial y propicio que cuenta con capacidad para ello, administrará consecuentemente tan bienintencionados esfuerzos con la culminación de tus afanes

morales». Una vez que ya ha fijado el rumbo a seguir merced al imperativo categórico, intentando guiarse únicamente por ese instrumental que le brinda la mera forma de una legislación universal, sin poner sus miras en materia u objeto algunos, el sujeto moral kantiano tiene derecho a esperar que la ruta del deber lo conduzca hacia un mundo mejor en donde no solo esté satisfecho consigo mismo, sino también con su estado, dado que su pericia ética lo haría ser digno de una felicidad acorde con la virtud. Para decirlo con palabras del propio Kant, «el ser humano ha de proceder *como si* todo dependiera de él, y solo bajo esta condición puede permitirse *albergar la esperanza* de que una sabiduría superior concederá consumación a su bienintencionado esfuerzo» (*RL,* Ak. VI, 101).

Sin duda, el alias más conocido de tal sabiduría superior suele designarse tradicionalmente con la expresión «providencia divina» y, esa es la razón de que, al buscar una condición de posibilidad para ese mundo mejor que representa el sumo bien ético, Kant nos hable de un Dios cuya existencia tiene que ser «postulada» como una hipótesis o conjetura necesaria desde la perspectiva del sujeto moral en orden a ejecutar sus propias leyes prácticas (cfr. *CP,* Ak. V, 11n.). Su razonamiento es relativamente sencillo. Como no podemos conseguirlo por nosotros mismos ni contar con el concurso de la naturaleza (cfr. *CJ,* Ak. V, 471n.), «el sumo bien solo es posible dentro del mundo en cuanto se asuma una causa suprema de la naturaleza que posea una causalidad conforme a la ley moral», de ahí se sigue que «resulta moralmente necesario asumir la existencia de Dios» (*CP,* Ak. V, 125). Esta creencia impuesta por una exigencia moral, cual es la de posibilitar aquello que propiciaría el cumplimiento del deber, es lo que Kant llama «fe racional», para distinguirla de la fe revelada.

Alegato «spinozista» contra las caricaturas de Schopenhauer, Heine o Freud

Nos encontramos aquí ante una de las tesis del pensamiento kantiano que peor han sido comprendidas incluso por sus más fervorosos admiradores. Alguien que se consideró a sí mismo como el mejor intérprete de Kant no supo disimular su profunda decepción y afiló su pluma para caricaturizar todo cuanto se relaciona con ese postulado sobre la existencia de Dios. Me refiero a Schopenhauer, quien, en el cuarto parágrafo de su ensayo *Acerca del fundamento de la moral* (1840), mantiene que Kant habría terminado por decretar una recompensa para la virtud, «la cual solo trabaja de balde aparentemente, puesto que su salario es postulado con posterioridad y entra en escena convenientemente disimulado bajo el nombre de *sumo bien*, una fusión entre virtud y felicidad; pero en el fondo esto no difiere nada de una moral encaminada hacia la felicidad y que, por lo tanto, se sustenta en el interés personal o en aquel eudemonismo que Kant había expulsado solemnemente como algo heterónomo por la puerta principal de su sistema e introduce furtivamente de nuevo por la puerta trasera bajo el seudónimo de "sumo bien". Según la lectura que Schopenhauer hace de Kant, este acabaría por suscribir el eudemonismo, aunque lo haga indirectamente y dando un rodeo a través de su teoría del sumo bien. E igualmente, con el postulado relativo a la existencia de Dios, Kant acometería una subrepticia fundamentación teológica de la ética, pese a que mantenga justamente todo lo contrario.

Ante los ojos de Schopenhauer, la moral kantiana se sustenta sobre unos clandestinos presupuestos teológicos y, en este sentido, Kant sería como un ilusionista cuyo dominio en el arte de la prestidigitación teórica pretende sorprender al público aparentando encontrar una cosa que

ha ocultado anteriormente. Pero esta comparación con un mago que solo puede sacar de su chistera el conejo previamente introducido en ella, no es la única con que Schopenhauer quiso caricaturizar estas tesis de su admirado Kant. Las últimas líneas del § 8 del ya citado ensayo nos brindan una comparación verdaderamente sabrosa, donde se concede que Kant, antes que pretender burlarse de los demás, como sugiere la imagen del ilusionista, habría sido en cualquier caso la primera víctima de su propio engaño, cuando quiso consolidar al margen de la teología unos conceptos morales que solo pueden quedar sustentados en ella. Para explicar la impresión que le produce todo esto, Kant es colocado en medio de un carnaval. A Schopenhauer este presunto coqueteo de Kant con la teología le hace pensar en alguien que «asiste a un baile de disfraces y, tras cortejar durante toda la noche a una bella dama enmascarada, se ilusiona por haber hecho una conquista; hasta que finalmente, al despojarse la mujer de su antifaz, nuestro galán reconoce a... su propia esposa».

Con todo, esta ironía derrochada por Schopenhauer palidece cuando se la compara con la de Heine, quien en 1834 publicó un libro titulado *Para la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, donde recogía una serie de artículos que habían ido apareciendo en la *Revue des Deux Mondes*. En el capítulo tercero de dicha obra Heine dice a los franceses que, cuando ellos tomaban la Bastilla, en Alemania se verificaba una revolución intelectual de similar calado para la historia. Trazando primero cierto paralelismo con la Revolución francesa, Kant es equiparado con una especie de Robespierre que guillotina teóricamente a Dios, para ser presentado luego como un bondadoso mago que decide resucitarlo por compasión hacia su criado Lampe. «Kant —escribe Heine— ha tomado el cielo por asalto, ajusticiando a toda la guarnición. Ahora yacen sin vida los guardias de corps ontológicos, cosmo-

lógicos y psicoteológicos; la misma divinidad, privada de toda demostración, ha sucumbido; ya no hay misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales; el alma ve cómo su inmortalidad entra en agonía. No se oyen sino estertores y gemidos. Y el viejo Lampe, afligido espectador de semejante catástrofe, deja caer su paraguas; le corren por el rostro gruesas lágrimas y sudor de angustia. Esto logra enternecer a Kant y demuestra que no solamente es un gran filósofo, sino también un hombre bueno; reflexiona y dice con aire entre bonachón y malicioso: "Es preciso que Lampe tenga un Dios, sin lo cual no puede ser feliz el pobre hombre. Así pues, quiero muy de veras que nuestra razón práctica garantice la existencia de Dios". Como consecuencia de tal razonamiento, Kant distinguirá entre razón teórica y razón práctica, para utilizar esta como una varita mágica y resucitar al Dios que había matado la primera. Es muy posible que Kant emprendiera esa resurrección no solo por amistad con Lampe, sino por temor a la policía.»

Dentro de su refinado sarcasmo, Heine siempre se muestra muy respetuoso con Kant y nunca le reprocha que se contradiga o quiera engañarse a sí mismo con su planteamiento, como sí hace Schopenhauer. Para Heine, Kant se habría compadecido de aquel hombre corriente que representa Lampe y no puede ser feliz sin suscribir ciertas creencias, además de verse impulsado a ello por el temor a la censura. Heine nos previene también de las maniobras perpetradas por los que se oponen a esa revolución kantiana. Tal como en Francia hubo quien sospechó que Robespierre no era sino un agente secreto del primer ministro británico, en Alemania algunos ofuscados interpretaron que «Kant mantenía una secreta complicidad con sus adversarios y que no había destruido todas las pruebas filosóficas relativas a la existencia de Dios, sino

para dar a entender al mundo que jamás se puede llegar al conocimiento de Dios con la razón, y que debemos ajustarnos a la religión revelada».

Nada está más lejos del ánimo kantiano que lo sospechado por estos retorcidos «contrarrevolucionarios» en la fértil imaginación de Heine. Curiosamente, Freud también parece compartir una sospecha similar, cuando insinúa que con su teología moral Kant habría querido apiadarse del común de los mortales, o sea, de aquellos que, como Lampe, necesitan del freno y el consuelo aportados por la religión para moderar su conducta. «Si les enseñamos —escribió Freud en *El porvenir de una ilusión* (1927)— que la existencia de un Dios omnipotente y justo, de un orden moral universal y de una vida futura son puras ilusiones, se considerarán desligados de toda obligación de acatar los principios de la cultura. Cada uno seguirá, sin freno ni temor, sus instintos asociales y egoístas e intentará afirmar su poder personal, y de este modo surgirá de nuevo el caos, al que ha llegado a poner término una labor civilizadora ininterrumpida a través de muchos milenios. Aunque supiésemos y pudiésemos demostrar que la religión no posee la verdad, deberíamos silenciarlo y conducirnos como nos lo aconseja la filosofía del *como si*.»

Mal que les pese a quienes, como Freud, Heine o Schopenhauer, hacen estas lecturas de la filosofía práctica kantiana, dicha interpretación es radicalmente injusta. La honestidad intelectual con que Kant realiza sus planteamientos filosóficos le hubiera impedido avenirse a semejantes componendas. Kant no se arrepiente de su revolución intelectual, para terminar aliándose clandestinamente con el enemigo, ni tampoco cuela de matute por una puerta falsa tesis que no quiere declarar con todas las de la ley, así como tampoco se deja mover por la compasión hacia los Lampes de turno. A decir verdad, Kant se halla íntimamente persuadido de que, si bien «la

religión no es el fundamento de la moral, esta sí lo es de aquella» (*Refl. 6759,* Ak. XIX, 150). Otra cosa es que deba velarse continuamente porque no se inviertan los términos de tal fundamentación. En 1766, cuando escribe los *Sueños de un visionario*, Kant se propuso averiguar lo siguiente: «Acaso tenemos que ser virtuosos pura y simplemente porque hay otro mundo, o bien al contrario nuestros actos serán recompensados un día precisamente porque son en sí buenos y virtuosos? ¿No se contienen en el corazón del hombre preceptos morales inmediatos, o es absolutamente necesario apoyar la palanca en el otro mundo para que el hombre se comporte con arreglo a su destino?» (Ak. II, 375). Ya conocemos la respuesta dada por Kant a estas cuestiones. Gracias a la mera forma de una legislación universal podemos acomodar nuestras máximas con el deber y obrar moralmente sin recurrir a ningún otro fundamento para determinar una voluntad que así es buena de suyo. Ahora bien, luego resulta lícito esperar que nuestra virtud se vea recompensada y el sujeto moral se recree con el horizonte utópico del sumo bien.

Según Kant, «cuando el concepto de Dios precede a la moral, todo resulta harto inmoral» (*Refl. 5658,* Ak. XVIII, 318). Las obligaciones morales no pueden ser heterónomas ni quedar, por lo tanto, supeditadas al conocimiento de Dios. De ahí la divisa que Kant explicitó en el segundo prólogo a su primera *Crítica* y que analizaremos un poco más adelante: «Tuve que suprimir el *saber*, para dejar sitio al *creer*» (*CR,* B xxx). A su modo de ver, «es bueno que no *sepamos*, sino que *creamos*, que hay un Dios» (*Refl. 4996*, Ak. XVIII, 55); porque, si pudiéramos llegar a conocer con entera certidumbre la existencia de Dios, «la mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no

existiría en absoluto el valor moral de las acciones. El comportamiento del ser humano se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas todos los personajes gesticularían convenientemente, mas no se descubriría ninguna vida en las figuras. Pero todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros y, pese a todos los empeños de nuestra razón, solo tenemos una perspectiva muy enigmática y equívoca del futuro, de suerte que aquel regidor del mundo solo nos deja conjeturar su existencia sin distinguirla o evidenciarla claramente; en cambio, la ley moral depositada dentro de nosotros, sin prometernos o amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros un respeto desinteresado y, solo cuando este respeto se ha vuelto activo y predominante, nos permite entonces, y tan solo gracias a ello, vislumbrar en lontananza el reino de lo suprasensible» (*CP,* Ak. V, 147).

Este reino de lo suprasensible, que Kant denomina también «reino de los fines» (cfr. *FM,* Ak. IV, 434 y ss.) o «república ética» (cfr. *RL,* Ak. VI, 98 y ss.), no constituye sino un ideal utópico que cabe identificar en última instancia con la realización del sumo bien, esto es, con esa síntesis de moralidad y felicidad que también es llamada otra veces *fin* (o *meta*) *final* (cfr. *CJ,* Ak. V, 471n.). El sujeto ético kantiano debe creer que tal cosa es posible, habida cuenta de que «la moral no puede darse sin contar con un mundo mejor» (*Refl. 6134,* Ak. XVIII, 465). Tal como lo hiciera Ulises, el sujeto moral kantiano ha de atarse al mástil del deber, para determinar su acción con arreglo a principios estrictamente formales, pero a renglón seguido necesita creer que desde la torre del vigía podrá vislumbrar en el horizonte su ideal ético. «¿Es posible la moral sin teología? —se pregunta Kant en una de sus Reflexiones. Desde luego que sí —responde—, pero solo con respecto a los deberes y derechos del hombre, no

en lo que atañe al fin final» (*Refl. 8097,* Ak. XIX, 641). Pues una cosa es lo que debemos hacer y otra lo que nos resulta lícito esperar tras haber obrado moralmente.

Si abrimos la *Crítica del Juicio* (1790) por su § 87, al final de dicho epígrafe nos encontraremos con la mejor exposición que Kant hace a este respecto. Allí Spinoza es invocado por Kant como un hombre íntegro cuyo ateísmo lo hace incapaz de creer en una garantía divina que posibilitara esa meta moral del sumo bien. Sin reclamar provecho alguno en su propio beneficio, alguien como Spinoza solo querría instituir el bien al que le orienta la ley moral, proponiéndose aplicar a ello sus fuerzas de un modo totalmente desinteresado. Pero su esfuerzo es limitado y, aunque de vez en cuando la naturaleza concurra casualmente a promover su finalidad ética, nunca le cabe aguardar que tal coincidencia sea tan regular y constante como han de serlo sus propias máximas morales. Nuestro personaje se verá rodeado por el engaño, la envidia y toda clase de violencia, pese a que él mismo sea honrado a carta cabal, generoso y pacífico. También comprobará que generalmente los demás hombres justos con quienes traba contacto sufren desgracias tales como la miseria, crueles enfermedades o una muerte prematura, calamidades que la naturaleza les inflige sin tener para nada en cuenta cuán dignos de ser felices hayan podido hacerse. Por consiguiente, «la meta que a este bienintencionado sujeto debía presentársele ante los ojos al observar las leyes morales habría de quedar suprimida como algo absolutamente imposible; salvo que quiera seguir apegado, también en este punto, a la llamada de su íntima determinación ética y no debilitar el respeto que le impone obedecer inmediatamente la ley moral merced al aniquilamiento del único fin final, o meta ideal, acorde con tan

alta solicitud —lo cual no puede ocurrir sin darse a su vez un quebrantamiento de la intención moral—; entonces, para hacerse cuando menos una idea de que la meta final prescrita es posible, tiene que asumir, con un propósito práctico, y puesto que cuando menos no es contradictorio de suyo, la existencia de un autor *moral* del mundo, esto es, de un Dios» (*CJ,* Ak. V, 452-453).

Poco antes Kant, consciente de que sus tesis pueden verse tergiversadas con una gran facilidad, ha precisado que «no quiere decir que sea tan necesario asumir la existencia de Dios como reconocer la validez de la ley moral y que, por lo tanto, quien no pudiera convencerse de lo primero podría juzgarse desligado de las obligatoriedad conforme a la última. ¡No! Solo el *proyecto* de realización del fin final en el mundo al ejecutar la ley moral tendría entonces que verse suprimido» (*CJ,* Ak. V, 450-451). Ese «Spinoza» que Kant pone como ejemplo paradigmático de un hombre absolutamente íntegro puede seguir cumpliendo con su deber, aunque su incredulidad le haga renunciar a la esperanza de promover un mundo mejor con su comportamiento moral. Pero tampoco le costaría mucho, según Kant, abrigar la idea de que tal cosa es posible, dado que no se trata de algo contradictorio.

«Quien es íntegro puede muy bien decir "*quiero* que haya un Dios"» (*CP,* Ak. V, 143). Esta frase de la segunda *Crítica* podría recordarnos al dictamen del bondadoso mago imaginado por Heine. Sin embargo, las razones de Kant para proferirla no coinciden con el motivo que Heine le atribuye. Kant piensa sencillamente que la esperanza de promover un mundo mejor merced a nuestra conducta moral es un correlato del deber y que, por lo tanto, hemos de creer en su posibilidad. «La creencia —leemos en sus *Lecciones de Lógica* (1800)— no se distingue de la opinión por el grado, sino por la relación que tiene como conocimiento con el obrar. Así, por ejemplo, al comer-

ciante no le basta cuando emprende sus negocios opinar que podría ganar algo con ello, sino que necesita creer en ello para emprender lo incierto» (Ak. IX, 67-68n.). De igual modo, al emprender su empresa ética, el sujeto moral kantiano también tiene que creer en la potencialidad virtual de sus acciones morales, así como profesar una fe racional en un Dios, del cual solo nos interesa su presunta capacidad para posibilitar nuestra meta ética. Esta creencia o fe propugnada por Kant significa «que nosotros debemos hacer lo mejor posible cuanto se halle a nuestro alcance, albergando la esperanza de que Dios cumplimentará cualquier fragilidad propia de nuestra conducta, es decir, que dará cumplimiento a lo que no se halla bajo nuestro poder, siempre que hayamos hecho cuanto nos era posible hacer» (*LE,* Ak. XXVII.1, 320-321).

Desde la óptica kantiana, tal como señala en un opúsculo titulado *El fin de todas las cosas* (1794), «por muy *incrédulo* que se sea, cuando es sencillamente imposible predecir con certeza el éxito a base de unos medios escogidos con arreglo a la máxima sabiduría humana (que si ha de merecer ese nombre tiene que referirse únicamente a lo moral), no hay más remedio que creer al modo práctico en una concurrencia de la sabiduría divina en el decurso de la naturaleza, a no ser que se prefiera renunciar al fin final» (Ak. VIII, 337). Desde luego, «no necesitamos esta creencia para obrar según las leyes morales, que nos vienen dadas exclusivamente por la razón práctica; sin embargo, sí precisamos conjeturar una suprema sabiduría con respecto hacia ese objeto de nuestra voluntad moral hacia el que vienen a orientarse nuestros fines, pues este sumo bien representa el objeto subjetivamente necesario de una buena voluntad y creer en su realizabilidad constituye un presupuesto inexcusable. Si pretendemos aproximarnos mediante nuestras acciones al horizonte configurado por esa posible meta, habre-

mos de admitir entonces que tal objetivo es enteramente posible, aunque nadie puede ser obligado a ello, ya que la creencia es libre» (Refl. 2793, Ak. XVI, 514); creer o no es algo enteramente opcional, como bien demuestra el caso que Kant ejemplifica en la figura de un incrédulo Spinoza, cuya integridad moral sería intachable.

Antonio Machado y su *Crítica de la pura creencia*

Spinoza, convertido en paradigma del héroe moral kantiano, puede obrar moralmente sin creer en Dios, porque la razón práctica le proporciona las reglas adecuadas para ello y estas nos permiten determinar nuestra voluntad al margen de cualquier materia. En realidad, a Kant le gustaría que cundiera el ejemplo y que todos nos comportáramos como este Spinoza que observa la ley moral de un modo completamente desinteresado. Pues las leyes morales «ordenan sin más, cualquiera que sea el resultado e incluso imponen hacer total abstracción del mismo, cuando se trata de un acto en particular, y por ello erigen al deber en objeto del máximo respeto sin presentarnos ni colocarnos un fin, el cual tendría que constituir algo así como la recomendación de tales leyes y el móvil para cumplir nuestro deber. Todos los hombres podrían conformarse con esto si, como debieran, se atuviesen simplemente a esa prescripción. ¿Qué necesidad tienen de conocer el desenlace que la marcha del mundo confiere a su obrar moral? A los hombres les basta con ejercitar su deber, aun cuando acaso no llegase jamás a darse una coincidencia entre felicidad y dignidad. Pero una de las ineludibles limitaciones del ser humano estriba en mirar hacia el resultado de las acciones, para descubrir en él algo que pudiera servirle como meta y que también pudiese

demostrar la pureza del propósito» (*RL,* Ak. VI, 7n.). La única meta que cumple simultáneamente con estos dos requisitos es el sumo bien, cuya promoción constituye una meta ideal u horizonte utópico para la ética kantiana. Pero esta perspectiva, que da pie a la fe racional, solo debería entrar en escena una vez que la deliberación moral haya hecho mutis por el foro, puesto que su coincidencia en un mismo cuadro escénico atentaría contra las premisas del formalismo ético kantiano, cuyo guión hace que una voluntad buena en sí misma prescinda de las consecuencias generadas por sus actos y solo se interese por la pureza de las intenciones.

Con todo, las prerrogativas concedidas por Kant al papel jugado por la esperanza en el ámbito práctico hacen que su ética cobre cierto sesgo elpidológico y pivote constantemente sobre una gran aporía, cuando se intentan delimitar los ámbitos de lo que uno debe hacer y aquello que le sería lícito esperar al cumplir con su deber. En la encrucijada de ambas cuestiones anida esa teoría del sumo bien que nos pide «actuar como si hubiera un Dios» (*Refl. 2842,* Ak. XVI, 541). Ahora bien, matiza Kant, «no es preciso creer que existe un Dios, sino que basta con hacerse una idea de un ser tal cuyo poderío no tenga límites en cuanto a la libertad humana y su destino» (*Refl. 8104,* Ak. XIX, 646). Porque la única misión de semejante idea es lograr que cobremos confianza en nosotros mismos y creamos que somos capaces de conseguir una meta utópica mediante nuestra conducta moral.

Al postular la existencia de Dios del modo que lo hace, Kant no se propone buscar una prueba moral con la que convencer a los escépticos en materia de fe religiosa. Dicho postulado es la conclusión a que habría de llegar quien quisiera ser consecuente desde un punto de vista ético, pues el sujeto moral habría de creer que su tarea ética es realizable. La meta ideal del sumo bien, es decir, la conjunción entre

virtud y felicidad «no es algo necesario *para* la moralidad, sino *merced a ella*» (*CJ,* Ak. V, 450-451n.). Y lo mismo cabe decir acerca del postulado práctico que sirve como condición de posibilidad a esta meta. La teología moral kantiana carga el acento sobre la ética y se interesa muy poco por conocer a Dios o rendir culto a divinidad alguna que no sea la sacrosanta ley moral. «En una moral teológica la ética es deducida del concepto de Dios, en la teología moral este se deduce de aquella» (Ak. XVIII.2.2, 1283). Para Kant la diferencia entre ambas no es nada despreciable. «La moral teológica contiene leyes éticas que *presuponen* la existencia de un supremo gobernador del mundo; por contra, la moral teológica es una convicción acerca del existir de un ser supremo, *convicción que se fundamenta sobre leyes éticas*» (*CR,* A 632n., B 661n.). Aquí el orden de los factores altera sobremanera el resultado y Kant entiende que su teología moral se sitúa en las antípodas de toda moral teológica.

«Se ha dicho alguna vez que Dios lo puede hacer todo, salvo lo que sea contrario a las leyes de la lógica» —leemos en el aforismo 3.031 del *Tractatus* (1921) de Wittgenstein. Obviamente, Kant no pudo leer estas líneas, pero, de haber podido hacerlo, se hubiera mostrado muy de acuerdo con su contenido. El Dios kantiano se halla sometido, cuando menos, a las reglas de la geometría, pues no puede cambiar la naturaleza de un triángulo, ni tampoco se le concede potestad para contravenir la lógica moral ni dictar las leyes éticas. «No existe ser alguno, ni siquiera divino, que sea el autor de las leyes morales, dado que estas no se originan en el arbitrio, sino que son prácticamente necesarias. Dios no es el autor de la ley moral, tal como tampoco es el causante de que un triángulo tenga tres ángulos» (*LE,* Ak. XXVII.1, 284). En efecto, la ley moral, «en cuanto que constituye un orden

inmutable radicado en la naturaleza de las cosas, no deja ni al arbitrio del Creador que las consecuencias puedan ser estas o aquellas» (Ak. VIII, 339). De suerte que si, por ejemplo, la ley moral ordena no instrumentalizar al ser humano sin considerarlo al mismo tiempo como un fin en sí mismo, el hombre «nunca puede ser utilizado como un simple medio por nadie, *ni aun por Dios mismo*» (*CP*, Ak. V, 131), según apostilla Kant entre paréntesis en su *Crítica de la razón práctica* (1788).

Dios es convertido por Kant en una especie de mayordomo al servicio del ser humano y sus afanes éticos. Es un alias tras el que se oculta nuestra propia esperanza de conseguir alcanzar una meta utópica, cual es la del sumo bien, gracias a nuestro comportamiento moral. Esta esperanza constituye una insoslayable convicción moral de la que precisamos para evitar caer en el desaliento, como parece poder ocurrirle al tan descreído como honesto «Spinoza» del ejemplo kantiano. Kant distinguió tres tipos de creencia o convicción. La creencia *pragmática* sería la correspondiente a ese diagnóstico médico que prescribe un tratamiento para el paciente y que puede verse refutado por otras exploraciones clínicas más atinadas. El criterio para distinguir entre la mera persuasión y una firme creencia no consiste sino en apostar, y Kant asegura que «apostaría todo cuanto tiene a que al menos en varios de los planetas que vemos hay habitantes» (*CR*, A 825, B 853); esto supondría lo que denomina una convicción *doctrinal*, esto es, una creencia que se vería confirmada si dispusiéramos de los medios adecuados para comprobar su exactitud. En cambio, en el caso de la creencia *moral* «es absolutamente necesario que algo haya de darse, a saber, que uno ejecute la ley moral en todas las piezas de su ejecución. Estoy seguro de que nada podría hacer vacilar esta creencia, porque con ello vendrían a tambalearse mis propios principios morales, a los que no puedo renunciar sin tornarme

abominable ante mis propios ojos» (*CR,* A 828, B 856).

Dentro del pensamiento kantiano nuestra creencia en Dios puede ser doctrinal, es decir, homologable con la concerniente a los extraterrestres, o bien pertenecer al terreno estrictamente moral. Esto dependerá de si lo consideramos como un mero «entendimiento artista», o bien como el «creador moral» del mundo. En el primer caso será una simple *hipótesis metodológica* y en el segundo un *postulado práctico.* En el Prefacio a la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), Kant nos comunica su impresión de que «la formación de todos los cuerpos siderales, la causa de sus movimientos, en fin, el origen de toda la constitución actual del universo, podrá ser comprendido con mayor facilidad que la génesis de una sola hierba, o la de una oruga, explicada exacta y completamente por meras causas mecánicas» (Ak. I, 230). Treinta y cinco años después, Kant se reafirmará en esta tesis, calificando como algo absurdo esperar el advenimiento de «algún otro Newton que haga concebible aun tan solo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza que no estén ordenadas por una intención» (*CJ,* Ak. V, 400); en su opinión, «ninguna razón humana puede confiar en llegar a comprender la génesis de una simple hierbecilla por causas meramente mecánicas» (*CJ,* Ak. V, 409).

Según Kant, la naturaleza orgánica se muestra muy rebelde a ser encorsetada dentro de una etiología puramente mecanicista. La causalidad mecánica podrá llegar a explicar el origen del cosmos o la trayectoria de los astros, pero se muestra incapaz de dilucidar todo lo relacionado con la vida, incluyendo algo en principio tan simple como que crezca el césped. Por consiguiente la idea de Dios en cuanto arquitecto del mundo, es decir, como garante de aquella estructura teleológica que a veces parece operar en la naturaleza, puede servir como una ficción heurística que oriente la investigación mientras no se descubre otro tipo

de causalidad, esto es, oficia como una hipótesis de trabajo cuando al biólogo le falle la explicación mecanicista. Huelga señalar que, al rentabilizar así un esquema teleológico, Kant convierte a Dios en el perfecto antagonista del «asilo de la ignorancia» denunciado por Spinoza y que tiene su mejor expresión en ese teleologismo ingenuo parodiado por el *Cándido* (1759) de Voltaire, según el cual nuestra nariz estaría diseñada para sujetar las gafas. Por consiguiente, podemos tener una creencia doctrinal en la existencia de Dios y utilizar esta como una ficción heurística o hipótesis metodológica para orientar nuestra investigación de la naturaleza orgánica.

Tal hipótesis cobra el estatuto de postulado dentro del ámbito moral, en cuanto supremo legislador del reino de los fines, para posibilitar la meta utópica en que se cifra nuestro deber de promover el sumo bien. «Este deber se funda desde luego sobre una ley por completo independiente y apodícticamente cierta, cual es la ley moral, y esta no necesita ningún otro sostén que sea aportado por una opinión teórica sobre la naturaleza interior de las cosas, el fin secreto del orden cósmico o un regidor que lo presida, para obligarnos a realizar del modo más perfecto posible acciones incondicionalmente conformes con la ley; pero el efecto subjetivo de dicha ley, esto es, la *intención* conforme a ella de propiciar el sumo bien prácticamente posible presupone sin embargo que, cuando menos, tal cosa sea *posible*» (*CP*, Ak. V, 142-143). Es nuestra intención la que requiere albergar una convicción moral sobre sus condiciones de posibilidad, las cuales quedan en aras de una exigencia práctica. «*Postulado* —define Kant en 1796— es un imperativo práctico dado *a priori* cuya posibilidad no es susceptible de ninguna explicación o prueba; no se postulan cosas, o la existencia de algún objeto en general, sino solo una máxima o regla de la conducta del sujeto. Si es deber obrar hacia una meta cierta como la del sumo bien, también tengo que verme autorizado

a conjeturar las únicas condiciones bajo las cuales es posible esta prestación del deber, aunque sean suprasensibles y en la consideración teórica no seamos capaces de obtener ningún conocimiento sobre las mismas» (Ak. VIII, 418).

A fin de cuentas, Kant reconoce con meridiana claridad que convierte a la idea de Dios en un instrumento al servicio del hombre, ora como hipótesis heurística para explorar los fenómenos aparentemente teleológicos de la naturaleza, ora como postulado práctico para que nuestra intención moral crea posible realizar su particular utopema. Ambas creencias tienen una idéntica finalidad y es la de que cobremos confianza en nosotros mismos al estudiar la naturaleza o acometer nuestra empresa ética, pensando que no es algo imposible de realizar. Cuesta exagerar el papel que Kant concede a la esperanza dentro de su sistema ético, y por eso creo que cabe hablar de un *imperativo elpidológico* complementario del categórico. Hemos de creer que podemos cumplir con el deber y profesar una fe racional en su posibilidad. Un agudo lector de Kant, como fue Antonio Machado, reparó en lo importante que para Kant era el tema de la creencia y por eso le hace decir a su apócrifo *Juan de Mairena*: «Si alguien intentase algún día, para continuar consecuentemente a Kant, una cuarta *Crítica*, que sería la de la *Pura creencia*, llegaría a descubrirnos acaso el carácter antinómico, no ya de la razón, sino de la fe, a revelarnos el gran problema del Sí y el No, como objetos, no de conocimiento, sino de creencia».

Sin embargo, no todos los lectores de Kant se muestran tan sutiles como Machado, según veíamos que sucedía con Heine o Freud. Evoquemos de nuevo lo dictaminado por otro lector tan atento e incisivo como Schopenhauer con respecto a la teoría kantiana del sumo

bien. Dentro del Apéndice a *El mundo como voluntad y representación* (1818), titulado justamente «Crítica de la filosofía kantiana», escribe Schopenhauer: «Al sacar a colación el *sumo bien,* virtud y felicidad contraen matrimonio. El deber, originariamente tan incondicionado, postula luego cierta condición para resolver una contradicción interna con la cual no puede vivir. La felicidad no debe ser propiamente dentro del sumo bien el motivo de la virtud, pero ahí está, como una cláusula secreta cuya presencia convierte a todo lo demás en un contrato simulado; ella no es en sentido estricto una recompensa de la virtud, pero sí un don espontáneo hacia el que la virtud tiende furtivamente su mano abierta una vez concluido el trabajo. Uno se convence de tal cosa gracias a la *Crítica de la razón práctica.* Esa misma tendencia posee asimismo toda su teología moral, mediante lo cual se destruye la moral a sí misma. Pues toda virtud que se practique por causa de una recompensa descansa sobre un egoísmo astuto, metódico y de largo alcance». En una palabra, el reproche esgrimido por Schopenhauer contra la doctrina kantiana del sumo bien es que merced a ella su pensamiento moral acaba suscribiendo el eudemonismo como un fundamento subrepticio.

Los alumnos de Kant ya fueron prevenidos contra esta tergiversación, y en sus *Lecciones de ética* (1924) se distinguen dos tipos de recompensa: la instigadora o motriz y la remuneradora. La salud oficia como un premio capaz de instigarnos a la moderación, pero quien hace algo con las miras puestas en una u otra recompensa adolece de moralidad; sin embargo, cualquier acción genuinamente moral se muestra susceptible de verse remunerada, por cuanto nos hace dignos de ser felices. Esa remuneración es «algo que todo ser humano espera, pues la ley moral

conlleva esa promesa para todo hombre que tenga buenas intenciones y cualquier hombre honrado alberga semejante creencia» (*LE,* Ak. XXVII.1, 285). Albergar la esperanza de ser felices tras haber cumplido con el deber no trastocaría su planteamiento ético en opinión del propio Kant. «Entre los hombres el móvil cifrado por la idea del sumo bien posible en el mundo gracias a nuestra cooperación no supone buscar con ello una felicidad propia, sino tan solo perseguir esa idea como fin en sí misma y en cuanto deber; pues esa idea no contiene una perspectiva de felicidad sin más, sino solo la perspectiva de una proporción entre esta y la dignidad del sujeto, sea cual fuere. Mas una determinación de la voluntad que se autolimite a tal condición y que a ella ciña su propósito de pertenecer a un todo semejante *no* es una determinación *interesada*» (*TP,* Ak. VIII, 280n.). El formalismo ético de Kant, junto a la vertiente rigorista del respeto al deber que se sustancia en el imperativo categórico, presenta una faceta utópica cuando se propone mejorar el mundo con la esperanza sustentada en creer que tal cosa es posible.

Llevaba razón, entonces, Antonio Machado cuando nos habla de una «cuarta *Crítica*» kantiana que tiene a *la creencia* como principal protagonista. Dentro del ámbito práctico, el hombre ha de creer que puede llevar a cabo cuanto le proponga su elpidológica razón, a fin de que la buena voluntad cobre confianza en sí misma. La divisa que preside toda la ética de Kant es bastante sencilla: «*debo, luego puedo*», esto es, tengo que *creer* poder hacer cuanto debo. «Lo que uno quiere por mandato de la propia razón moral imperativa —leemos en su *Antropología* (1798)— *debe* hacerlo y, consiguientemente, también *puede* hacerlo, pues la razón no mandará jamás algo imposible» (*AP,* Ak. VII, 148). El sujeto moral kantiano «es consciente de que *puede hacerlo porque debe*, lo cual revela en él un fondo de disposiciones divinas que le hace

experimentar, por decirlo así, un estremecimiento ante la grandeza y sublimidad de su auténtico destino» (*TP*, Ak. VIII, 287); «*juzga que puede* hacer algo *porque cobra consciencia de que debe* hacerlo, y reconoce en su fuero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral» (*CP*, Ak. V, 30).

¿Somos libres?

Enseguida desembarcaremos en el tratamiento kantiano del problema de la libertad. Antes me interesa poner el acento en otra cosa muy relacionada tanto con ella como con lo anterior. Quisiera subrayar el talante utópico que define a toda la ética kantiana. El propio cumplimiento del deber comienza por ser una utopía prácticamente inalcanzable, puesto que nunca podemos estar seguros de haberlo cumplido a pie juntillas y siempre nos queda la duda de que nuestra motivación moral haya quedado contaminada por elementos ajenos al deber mismo. A la hora de calibrar el valor moral imputable a nuestros actos hay que sondear las intenciones y ni siquiera la más concienzuda introspección puede asegurarnos que no se topa en realidad con velados impulsos de un secreto egoísmo. Incluso en aquél obrar «que tiene lugar *conforme al deber* siempre cabe la duda de si ello sucede propiamente *por mor del deber* y detenta un valor moral; de hecho —Kant lo reconoce sin ambages—, es absolutamente imposible dilucidar con plena certeza gracias a la experiencia un solo caso donde la máxima del obrar, conforme por lo demás con el deber, se asiente con total exclusividad sobre principios morales y la representación del deber, pues nunca puede concluirse con plena seguridad que nuestra voluntad se haya visto realmente determinada por algún secreto impulso del egoísmo camuflado tras el

mero espejismo de aquella sublime idea» (*FM,* Ak. IV, 406-407). Todos los imperativos que parecen categóricos podrían ser ocultamente hipotéticos (cfr. *ibídem* 419). «Quizá nunca un hombre haya cumplido con su deber, al cual reconoce y venera, de un modo absolutamente desinteresado y sin mezcla de otros móviles; acaso jamás llegará nadie tan lejos ni aun con el máximo esfuerzo» (*TP,* Ak. VIII, 284-285).

Escarmentado por las amargas decepciones que a cualquiera le va reportando el paso de los años, como él mismo advierte, Kant asegura que «no se necesita ser precisamente un enemigo de la virtud, sino tan solo un observador sereno que no identifique sin más un vivo deseo por hacer el bien con su autenticidad, para dudar con cierta frecuencia de si realmente se da en el mundo alguna virtud genuina» (*FM,* Ak. IV, 407). En su *Antropología* (1798) observa que toda virtud humana es como una moneda de vellón y que peca de una ingenuidad infantil quien la toma por oro. Eso sí, hay que considerar las virtudes ajenas como fichas de juego y concederles un valor que sabemos ficticio por si finalmente pudieran canjearse por algo valioso, si bien hemos de ser implacables con las virtudes propias, para borrar sin compasión ese fingimiento y arrancar aquel velo con que nuestro amor propio encubre usualmente nuestros defectos morales (cfr. *AP,* Ak. VII, 152-153).

Fiel al principio de que cada cual debe velar por su propia perfección, Kant considera que al aquilatar la virtud solo hemos de mostrarnos implacables con respecto a nosotros mismos, dejando a los demás que hagan lo propio, aun cuando tengamos muchos elementos para dudar de su autenticidad. Pero todas estas cautelas inspiradas por un acendrado pesimismo antropológico no consiguen hacer que Kant abdique del talante utópico y optimista con que decide investir a su ética. «Los argumentos empí-

ricos contra las resoluciones tomadas *merced a la esperanza* son aquí del todo inoperantes; la suposición de que, cuanto hasta ahora aún no se ha logrado, solo por eso tampoco se va a lograr jamás, no autoriza a desistir de propósitos pragmáticos o técnicos (como, por ejemplo, el viajar por el aire gracias a globos aerostáticos), y menos todavía de un propósito moral, pues respecto a este basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un *deber*» (*TP*, Ak. VIII, 309-310). Aunque la experiencia no pueda corroborar que nadie haya cumplido cabalmente con su deber por él mismo y al margen de cualesquiera otras motivaciones ajenas a la ley moral, es evidente que siempre nos cabe intentarlo una y otra vez, pues para ello nos basta creer o albergar la esperanza de que dicha tarea no es imposible.

«Debo, luego puedo.» Esta divisa será la quintaesencia de nuestra propia libertad, según Kant. Como veíamos hace un momento, solo al cobrar consciencia del deber es cuando reconocemos dentro de nuestro fuero interno una libertad que sin ello hubiera permanecido ignota para nosotros. Para ilustrar esa epifanía de la libertad Kant recurre a un curioso ejemplo que nos produce cierta perplejidad por su extremismo. Alguien lujurioso puede aplacar su voluptuosidad con una inclinación más poderosa como la de conservar su vida, pero incluso este instinto primordial se tambalearía cuando su mantenimiento impusiera contravenir el deber. «Tomemos a cualquiera —arguye Kant— que considere irresistible su inclinación lujuriosa cuando se le presenta una ocasión propicia para ello y tenga delante al objeto amado, e interroguémoslo sobre lo que haría si ante la casa donde se le da semejante oportunidad fuera levantado un patíbulo para colgarlo a él del mismo nada más haber gozado de su voluptuosidad; ¿acaso no sabría dominar entonces su inclinación? No cuesta mucho adivinar cuál sería su respuesta. Pero

preguntémosle ahora lo que haría si su príncipe, amenazándole con aplicarle sin tardanza esa misma pena de muerte, le impusiera levantar falso testimonio contra un hombre honrado al que dicho príncipe quisiese arruinar mediante fingidos pretextos; ¿acaso no le parecería entonces posible vencer su amor a la vida por muy grande que fuera este? Quizá no se atreva a asegurar si lo haría o no; sin embargo, que le sería posible hacerlo, ha de admitirlo sin vacilar» (*CP*, Ak. V, 30).

Libertad y ley moral no solo se coimplican, sino que vienen a sustentarse recíprocamente. Sin darse una ley moral no accederíamos a desvelar el misterio de la libertad, pero a su vez esta es condición sustantiva de aquella. «Si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad, ya que, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como lo que sea la libertad, pero, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros» (*CP*, Ak. V, 4n.). Ante los ojos de Kant, solo la ley moral «sirve como principio deductivo de una capacidad impenetrable que ninguna experiencia puede probar: la libertad» (*CP*, Ak. V, 47). Con arreglo a las directrices de la ética kantiana, la ley moral nos permitiría «obrar *como si* merced a nuestra [buena] voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza» (*CP*, Ak. V, 44). De nuevo nos encontramos ante todo un programa utópico, el cual no consiste sino en quebrar esa férrea e inexorable concatenación causal que rige los decursos de la naturaleza, para introducir un factor completamente distinto en ella y conseguir mejorar el mundo en que vivimos con arreglo a nuestros afanes morales.

Como no podía ser de otro modo, Kant es muy consciente de que, a primera vista, «parece absurdo pretender

encontrar en el mundo sensible un caso que, al hallarse siempre bajo la ley natural, se preste a que le sea aplicada una ley de la libertad y con ello quede materializada en él la idea suprasensible del bien moral» (*CP*, Ak. V, 68). Ciertamente, Kant no esquiva el problema, sino que, muy al contrario, lo plantea en toda crudeza: «Cómo pueda una ley constituir por sí misma e inmediatamente un fundamento para determinar la voluntad (lo cual resulta sustantivo para toda moralidad) supone un problema insoluble para la razón humana y equivale a plantearse cómo es posible una voluntad libre» (*CP*, Ak. V, 72). Por eso, más que proceder a demostrar tal posibilidad, se considerará muy afortunado «si podemos cerciorarnos satisfactoriamente de que no ha lugar para ninguna prueba sobre su imposibilidad y, gracias a esa ley moral que postula dicha libertad, nos vemos tan instados como autorizados para admitirla» (*CP*, Ak. V, 94). Tras definir la libertad como «independencia del mecanismo de toda naturaleza» (*CP*, Ak. V, 87) e «independencia de la voluntad respecto de cuanto sea ajeno a la ley moral» (*CP*, Ak. V, 94), nos recordará que todo cuanto se halla inmerso en el tiempo está determinado por condicionamientos anteriores cuyo efecto es inmodificable al escapar actualmente a nuestro control.

Planteado el problema en estos términos, Kant se pregunta entonces por qué no exculpamos cualquier crimen, siendo así que su autor se habría visto impelido a cometerlo por un imparable torrente de condicionamientos causales flanqueados por circunstancias coadyuvantes y no sería más que un simple muñeco de guiñol en manos del azar. «Si ante quien ha cometido un robo, mantengo que tal acto es una consecuencia necesaria según la ley natural de la causalidad, basándose en los fundamentos de

determinación del tiempo precedente, y era imposible que no tuviera lugar, ¿cómo puede entonces el juicio conforme a la ley moral introducir aquí una enmienda y presuponer que sí hubiera podido dejar de hacerse, al decir la ley que hubiera debido dejar de hacerse? En otras palabras, ¿cómo puede calificarse de totalmente libre a quien, en el mismo punto del tiempo y a propósito de la misma acción, se halla sometido a una inexorable necesidad natural?» (*CP*, Ak. V, 95). Si se quiere salvaguardar la libertad, responde Kant, «no queda otro camino que atribuir la existencia de una cosa en cuanto sea determinable en el tiempo, así como también la causalidad conforme a la ley de la necesidad natural, simplemente al fenómeno, atribuyendo sin embargo la libertad a ese mismo ser como cosa en sí misma» (*CP*, Ak. V, 95).

Nos encontramos aquí ante la célebre disquisición kantiana entre *fenómeno* y *noúmeno*, es decir, entre aquello que se manifiesta gracias a la experiencia dentro de las coordenadas espacio-temporales y lo que subyace bajo ellas como incognoscible cosa en sí. Para Kant, el juicio moral y contrafáctico sobre lo que no debe ser nos permite zafarnos del yugo causal del devenir. En cuanto personas morales podemos dejar de ser simples cosas inmersas en el torrente del tiempo, solventándose así el espinoso problema de la libertad humana. Kant lanza un reto a quienes no les parezca convincente su argumentación de índole metafísica: «Se dirá que la solución aquí propuesta para esta dificultad es demasiado difícil a su vez y resulta poco susceptible de ser expuesta con claridad, mas ¿acaso cualquier otra de las que se han intentado o quepa intentar es más sencilla y comprensible?» (*CP*, AK. V, 103). A Kant le interesa salvar una libertad trascendental, o sea, capaz de trascender éticamente los límites impuestos por la necesidad causal, y no esa libertad psicológi-

ca o comparativa imputable a cualquier ingenio mecánico cuyos resortes hayan sido programados previamente, aun cuando luego no sean accionados por nada exterior, como sucedería en el caso de un autómata. En su opinión, sin suscribir sus propias tesis, «el ser humano sería una marioneta cuya espontaneidad supondría simplemente un engaño si fuera tenida por libertad, pues la última causa de sus acciones acabaría siendo encontrada en una mano ajena» (*CP,* Ak. V, 101).

Al encarar el problema de la libertad, Kant sabrá desplegar sus mejores recursos retóricos. Como cuando primero nos dice que la conducta humana sería enteramente predecible, si contáramos con los datos pertinentes, para luego asegurar que incluso así seguiría habiendo un lugar para la libertad. «Cabe conceder —nos dice— que si nos fuera posible poseer tan honda penetración en un ser humano, tal como su modo de pensar se deja ver mediante acciones externas e internas, de suerte que hasta el móvil más insignificante nos fuera confesado, y conociéramos también todas esas ocasiones exteriores que inciden sobre dichos móviles, podría calcularse la conducta de un ser humano en el futuro con esa misma certeza que permite pronosticar los eclipses del sol o de la luna y, pese a todo, podría mantenerse junto a ello que tal ser humano es libre» (*CP,* Ak. V, 99). ¿Cómo es ello posible? Porque, a su juicio, cuando se trata de la ley moral, «la razón no reconoce ninguna diferencia temporal y se circunscribe a preguntar si el acontecimiento me pertenece como acto» (*ibídem*). No ve otra forma de preservar la imputación, auténtica condición primordial de toda ética, que aferrarse a los condicionales contrafácticos del deber dictaminados por la razón práctica.

Todo ello queda escenificado por Kant con su metáfora de un tribunal donde la conciencia moral oficia como fiscal y presenta sus informes periciales para rebatir los

pragmáticos testimonios presentados por la defensa del egoísmo, mientras que la razón práctica es juez en su propia causa, sin dejar de ser el único legislador ético. En efecto, uno puede pretender explicar sus actos mediante las alegaciones de un abogado defensor, apelando a las circunstancias coadyuvantes y a cuanto pueda ocurrírsele a tal efecto, mas toda esa retórica de leguleyos no le servirá para justificarse ni exonerar su responsabilidad moral. «Un ser humano —dejó escrito Kant— puede rebuscar cuanto quiera al evocar cierto comportamiento contrario a la ley, para escenificarlo como un desliz no intencionado, como una simple imprevisión de la que no cabe nunca sustraerse por completo y, en definitiva, como algo a lo cual se vio arrastrado por el torrente de la necesidad natural, declarándose inocente por todo ello. Sin embargo, descubre que aquel *abogado defensor*, al hablar a su favor, no puede hacer acallar de ningún modo a ese *fiscal acusador* ubicado en su fuero interno, si es consciente de que cuando perpetró esa injusticia se hallaba en sus cabales, o sea, en el uso de su libertad, aun cuando se *explique* su falta por cierta mala costumbre contraída mediante un paulatino descuido sobre uno mismo, e incluso llegue hasta el extremo de poder verla como una consecuencia natural del proceso recién descrito, todo ello no puede ponerlo a salvo de la *autocensura* y los reproches que se hace a sí mismo» (*CP*, Ak. V, 98).

Claro está que todo este discurso pivota sobre un supuesto previo, que a estas alturas es ya un viejo conocido nuestro, a saber, el sobrentendido de que nuestra razón práctica posee una poderosa voz con la cual «hace temblar incluso al criminal más audaz, obligándolo a esconderse ante su mirada» (*CP*, Ak. V, 80). Esa potente voz del deber que acallaba los cantos de sirena entonados por la felicidad, en cuanto suma de todas nuestras inclinaciones, indica el camino que para Kant conduce hacia la libertad, pues

esta permanece ignota hasta que no comparece una ley moral cuya sustancia es hacernos libres desde un punto de vista ético. Los juicios contrafácticos que la conciencia moral opone a cuanto acontece según leyes causales nos permiten ser ciudadanos del reino de los fines y ejercitar nuestra libertad trascendental como personas morales que no pertenecen únicamente al mundo fenoménico.

A quien le resulte oneroso pagar ese peaje metafísico implícito en aquella distinción entre fenómeno y noúmeno con que Kant viene a disolver el enigma de la libertad, salvaguardando de paso la responsabilidad moral, puede acudir a la reformulación del mismo problema hecha por Javier Muguerza en un trabajo titulado *Kant y el sueño de la razón*. Aplicando el mismo rasero kantiano, que imponer ser generosos con los demás e implacable consigo mismo, para Muguerza, el comportamiento ajeno sí podría ser enfocado bajo la óptica del necesitarismo causal en pos de alguna comprensión, mas esa lente nunca debe servir para enjuiciar la propia conducta, salvo que nos hallemos dispuestos a dejar de ser personas o sujetos morales. «Cuando nosotros —dice Muguerza— describimos las acciones de nuestros semejantes, no es del todo ilegítimo que lo hagamos en términos causales, explicándonos su conducta en virtud de los condicionamientos naturales o sociales que los llevan a comportarse de tal o cual manera. La atribución de tales relaciones de causa-efecto pudiera resultar en ocasiones discutible, pero lo cierto es que se acostumbra a llevarla a cabo. Y así es como decimos, por ejemplo, que, "dadas las circunstancias, Fulano no podía actuar de otra manera". Así es como hablamos de Fulano en *tercera persona*. ¿Pero podríamos hacer otro tanto cuando cada uno de nosotros habla en nombre propio y se refiere a sí mismo *en primera persona*? Bien miradas las cosas, hablar así sería solo una excusa para eludir *nuestra responsabilidad moral*, la respon-

sabilidad que a todos nos alcanza por nuestros propios actos. Cuando diga "no pude actuar de otra manera" o "las circunstancias me obligaron a actuar como lo hice", estaría sencillamente dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de la causalidad. O, con otras palabras, estaría renunciando a la humana carga de ser dueño de mis actos.»

El talante utópico de la filosofía kantiana

Así pues, no solo el ideal del sumo bien, sino que también el propio cumplimiento del deber o ejercitar nuestra libertad constituyen un horizonte utópico al cual cabe aproximarse indefinidamente gracias a la confianza generada por creer que su realización es posible. Y lo es merced a una disquisición metafísica que discrimina entre fenómeno y noúmeno, es decir, entre cuanto se halla inmerso dentro de la cadena causal del tiempo y aquello cuyo significado etimológico es «cosa pensada». Lo primero cae bajo el dominio de la experiencia, mientras que lo segundo configura ese talante utópico que preside toda la filosofía kantiana. En una nota del prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura* (1787), Kant establece una diferencia entre *conocer* y *pensar*; mientras el conocimiento precisa que la experiencia testimonie su realidad, «puedo en cambio *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de si, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto; para conferir validez objetiva, o sea, posibilidad real y no simplemente lógica a ese concepto, se requiere algo más, pero ese algo más no tiene por qué ser buscado necesariamente en las fuentes del

conocimiento teórico, pues puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico» (*CR,* B xxvii n.).

El ámbito de lo cognoscible se ve comparado por Kant con «una isla cuyos confines han quedado invariablemente circunscritos por la naturaleza misma; dicho territorio está circundado por un océano vasto y tempestuoso, verdadero foco de la ilusión, donde algunos bancos de niebla e icebergs que se disipan o derriten con suma rapidez aparentan ser nuevas tierras y engañan incesantemente con vanas esperanzas al navegante que fantasea realizar nuevos descubrimientos en torno suyo, embarcándolo en aventuras que nunca es capaz de abandonar ni tampoco puede consumar jamás. Antes de aventurarnos a surcar ese mar para escudriñarlo en toda su extensión, y asegurarnos de si cabe depositar alguna esperanza en él, resultará provechoso echar un vistazo al mapa de la comarca que nos proponemos dejar atrás» (*CR,* A 235-236, B 294-295). Con arreglo a la cartografía trazada por su *Crítica de la razón pura* (1781/87), las fronteras naturales que delimitan esta isla del conocimiento humano están prefijadas por la experiencia y todo cuanto no sea susceptible de ser intuido por la sensibilidad no podrá ser conocido, pues nuestro entendimiento posee un carácter discursivo basado en conceptos y carece de algo así como una intuición intelectual que le permita captar inmediatamente lo suprasensible ahorrándose la síntesis empírica.

Desde siempre los hombres han mostrado una irresistible propensión a traspasar los límites impuestos por nuestra capacidad cognoscitiva y han soñado con poder saltar por encima de la experiencia, naufragando nada más abandonar este puerto seguro en pos del espejismo de un fantasmagórico iceberg puramente intelectual. Para describir esta insaciable pretensión metafísica, Kant echa mano de una parábola y nos habla de una ligera paloma que, al sentir la resistencia del aire que surca

cuando vuela libremente, podría imaginarse que aún volaría mucho mejor en un espacio totalmente vacío. «Así ilustra Kant —hace decir Antonio Machado a *Juan de Mairena*—su argumento más decisivo contra la metafísica dogmática, que pretende elevarse a lo absoluto por el vuelo imposible del intelecto discursivo en un vacío de intuiciones.» Con su filosofía trascendental Kant quiso poner bridas a esa metafísica trascendente que afirmaba dogmáticamente cosas tales como la existencia de Dios. Como antes nos recordaba Heine, Kant desmonta los argumentos destinados a probar especulativamente que Dios existe y al finalizar su demoledora crítica de los mismos dice: «Cualquier hombre estaría tan poco dispuesto a enriquecer sus conocimientos con meras ideas como lo estaría un comerciante a mejorar sus finanzas añadiendo algunos ceros a su dinero en efectivo» (*CR,* A 602, B 630). Querer incrementar nuestro caudal gnoseológico por esta vía eidética, sin pisar el terreno firme de la experiencia, equivale a proponerse colonizar aquellos bancos de niebla aludidos en la metáfora isleña.

Claro que lo dicho hasta el momento solo vale para una perspectiva teórica o especulativa y no desde un punto de vista práctico. «La experiencia nos enseña lo que hay, mas no que no pueda ser de otro modo» (*CR,* A 734, B 762). Esta última es una faena que corresponde única y exclusivamente a los juicios contrafácticos de la moral, cuya puesta en práctica podría llegar a transformar lo que hay. Por lo tanto, el universo ético no puede ser explorado sino merced al vuelo emprendido por las ideas de la razón, las cuales no son en el terreno práctico meros espejismos o ilusiones ópticas, como sí lo eran en el plano especulativo aquellos icebergs y neblinas representados por las ideas trascendentes de la metafísica dogmática, sino que, muy por el contrario, en cuanto ideales prácticos perfilan un horizonte utópico de nuevos continentes morales que podrían ir emer-

giendo merced al cumplimiento del deber. «Ciertas cosas —asevera Kant— se dejan conocer a través de la razón y no por medio de la experiencia; esto es así siempre que no se desea saber *cómo es* esto o aquello, sino *cómo debe* o *ha de ser*. De ahí las ideas de Platón» (*Refl. 445,* Ak. XV, 184). El continente de la naturaleza, o sea, el reino de la necesidad, estaría rodeado entonces por un insondable océano, llamado libertad, que puede transformar paulatinamente sus confines.

Se truecan los papeles entre la experiencia y las ideas; ahora es la experiencia la que genera ilusiones y espejismos en el ámbito moral, mientras que las ideas constituyen un terreno firme para el deber. «Si la experiencia suministra las reglas y es fuente de verdad en lo tocante a la naturaleza, esa misma experiencia es por desgracia madre de la ilusión en lo concerniente a las leyes morales, resultando por ello harto reprobable tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace* o bien limitarlas merced a esto último» (*CR,* A 318-319, B 375). Ante los ojos de Kant, «no cabe nada más pernicioso e indigno de un filósofo que la innoble apelación a una experiencia contradictoria, la cual no hubiera tenido lugar de haber existido en su momento disposiciones conforme a ideas y de no existir en su lugar burdos conceptos, precisamente sacados de la experiencia, que hicieran fracasar toda buena intención» (*CR,* A 316-317, B 373). Bajo un prisma ético, la idea expresa sencillamente «una perfección que todavía no ha sido encontrada en la experiencia» (Ak. IX, 444), según explicaba Kant a sus alumnos de *Pedagogía* (1803). «Las ideas —leemos en su *Antropología en sentido pragmático* (1798)— son conceptos de una perfección a la que cabe acercarse siempre, pero nunca se alcanza por completo» (*AP,* Ak. VII, 200). Se trata en definitiva de no poner coto alguno a la libertad. «Aunque

no llegue a tener lugar nunca el *maximum* propuesto por la idea, como arquetipo resulta plenamente adecuado para ir aproximándose un poco más hacia la mayor perfección posible conforme a ese modelo. Pues nadie puede ni debe determinar cuál sea el nivel más alto en que la humanidad tenga que detenerse o cuán grande pueda ser el abismo que haya de extenderse entre la idea y su realización, toda vez que ahí está la libertad y esta puede franquear cualquier límite prefijado de antemano» (*CR,* A 317, B 374).

Toda la filosofía práctica de Kant rezuma utopía por los cuatro costados. Tras derrumbar los pilares de la metafísica dogmática, demostrando que nuestro conocimiento especulativo se ve anclado a la intuición sensible y no puede sobrepasar los límites de la experiencia, el criticismo kantiano inaugura una metafísica moral articulada por la esperanza de mejorar lo existente mediante los juicios contrafácticos del deber. Esta nueva metafísica tuvo que suprimir el saber para dejar sitio a la fe, puesto que la praxis ética se revela como el único acceso al reino de lo suprasensible y nos permite prescindir del necesitarismo causal inherente a las inclinaciones, cuando creemos que nuestra libertad puede realizar unos utopemas morales capaces de remodelar paulatinamente la naturaleza. Y es que, a juicio de Kant, a la metafísica «se retorna siempre, tal como uno vuelve con su amada tras tener una desavenencia» (*CR,* A 850 B 878).

Merced a este talante utópico que preside toda la filosofía práctica de Kant, el hombre puede independizarse del azar, al poner entre paréntesis todo cuanto pueda ser contrario a su bienintencionado propósito. Bajo la ley moral el ser humano puede obrar autónomamente, dado que aquí no hay ningún otro legislador al margen de su

razón práctica. «Nos conjeturamos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines y luego nos pensamos como sometidos bajo esas leyes por haber atribuido libertad a nuestra voluntad, pues libertad y legislación propia de la voluntad son conceptos intercambiables, al no significar ambos otra cosa que autonomía» (*FM,* Ak. IV, 450). Esta conjetura utópica de la libertad nos permite zafarnos del orden causal y la tiranía de las inclinaciones, emancipándonos de cosas tales como el azar o la fortuna. «Cuando el hombre no pone su empeño en semejante autarquía, es entonces un juguete de otras fuerzas e impresiones contrarias a su albedrío, quedando a merced del azar y del caprichoso transcurso de las cosas» (*LE,* XXVII.1, 362).

La filosofía kantiana de la historia mantiene una relación simbiótica con su ética y ello viene a corroborar el talante utópico de ambas. En su opúsculo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Kant descarta la hipótesis del ciego azar e instaura la ficción heurística de una secreta sabiduría que rige los destinos del devenir histórico (cfr. *IH,* Ak. VIII, 25). Como vemos, el esquema es idéntico al aplicado en la filosofía moral, solo que ahora no se invoca el nombre de Dios y el aval destinado a fortalecer nuestra convicción de que puede darse un progreso histórico se atribuye a una naturaleza providente (cfr. *IH,* Ak. VIII, 30), suscribiéndose así en cierto modo aquel célebre *Deus sive Natura* formulado por Spinoza. «Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, están determinadas conforme a leyes universales de la naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace *abrigar la esperanza* de que, por muy profundamente ocultas que

se hallen sus causas, acaso pueda descubrir un curso regular en el juego de la libertad humana cuando se contemple esta globalmente. Cuán poco imaginan los hombres que, al perseguir cada cual su intención según el propio parecer, siguen sin advertirlo —como un hilo conductor— una intención de la naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma» (*IH,* Ak. VIII, 17). Este programa quedó también urdido durante la década del silencio: «La historia tiene que albergar dentro de sí el plan para la mejora del mundo» (*Refl. 1438,* Ak. XV, 628).

Metido a filósofo de la historia, Kant quiere «descubrir en el absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la naturaleza*» (*IH,* Ak. VIII, 18), para evitar con ello que cualquier hombre íntegro, pero tan incrédulo como Spinoza, pueda quedar desmoralizado por el espectáculo de los males que afligen al género humano. Por ello decide postular un secreto plan de la naturaleza que garantice un progreso indefinido y genere la esperanza de que las cosas pueden ir a mejor. En su opinión, esa conjetura podría mostrarse útil «para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento» (Ak. VIII, 121) —según cabe leer al final del opúsculo titulado *Probable inicio de la historia humana* (1786). De nuevo, lejos de invitarnos a quedarnos con los brazos cruzados, el concurso de una sabiduría superior, cuyo alias poco importa, es invocado por Kant para generar la confianza en que nuestra tarea es realizable y nos pongamos manos a la obra.

También aquí se sigue una táctica similar a la empleada en su ética y Kant se dispone a enrolar al enemigo en

las propias filas. Tal como la felicidad, enemiga mortal de su ética formal y antieudemonista, terminaba colaborando muy activamente con la empresa moral de múltiples maneras (transmutada en autosatisfacción, como deber indirecto e integrándose dentro del sumo bien), Kant pretende obtener la colaboración del principal adversario, aliándolo a su propia causa. La propia Eris, encarnación mitológica de la discordia, es enrolada por Kant para conseguir justo lo contrario. «El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia» (*IH,* Ak. VIII, 21). Para llevar a cabo el desarrollo y perfeccionamiento de todas nuestras disposiciones o potencialidades, la naturaleza se sirve del antagonismo, de lo que Kant llama nuestra *insociable sociabilidad.* Ambición, codicia y predominio se revelan como los motores del progreso, en tanto que nos hacen vencer nuestra inclinación hacia la pereza y logran despertar nuestras fuerzas, invitándonos a desplegar nuestros talentos; de otra manera, dichos talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, propiciándose así una idílica Arcadia donde reinarían la frugalidad y el conformismo, con lo cual finalmente no se darían grandes diferencias entre los arcádicos pastores cuya vida es tan armoniosa y el rebaño de pacíficas ovejas que apacientan. «¡Demos, pues, gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Sin ello todas las disposiciones naturales más excelsas dormitarían eternamente dentro del seno de la naturaleza sin llegar a desarrollarse jamás» (*IH,* Ak. VIII, 21).

Estos pasajes nos hacen evocar *La fábula de las abejas* inmortalizada por Mandeville. Un panal de abejas parece mejor modelo social que los rebaños compuestos por ovejas. En su célebre relato, Mandeville

nos describe un industrioso panal de abejas donde los vicios particulares logran instaurar condiciones paradisíacas para la colectividad, pues el vicio sabía nutrir al ingenio y traía las conveniencias de la vida, en tanto que la vanidad y la envidia oficiaban como inmejorables ministros de su industria; todo funcionaba perfectamente hasta que, al grito de «¡mueran los bribones!», logran que Júpiter erradique los fraudes y haga imperar la honradez, arruinándose así la legendaria prosperidad alcanzada por el panal. Kant demuestra haber tomado buena nota de semejante moraleja y se felicita porque nuestras más viles pasiones nos hagan emular al próspero panal descrito por Mandeville, impidiendo que nos asemejemos a esos arcádicos pastores que no se diferencian mucho de sus ovejas. En su opinión, sin el antagonismo de nuestras pretensiones egoístas, no ya la prosperidad, sino incluso la cultura y el arte brillarían por su ausencia. Dicha idea quedó expresada por Kant con una hermosa metáfora que utilizaba en sus *Lecciones de ética* (1924) y de *Pedagogía* (1803), pero cuya versión más conocida se localiza en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784): «Tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándole a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados y encorvados como aquellos que vienen a extender caprichosamente sus ramas y están apartados de los demás, de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más excelente orden social, son frutos de aquella insociabilidad que impone a la humanidad su autodisciplina, obligándole a desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso mecanismo» (*IH,* Ak. VIII, 22; cfr. *LE,* Ak. XXVII.1, 468 y Ak. IX, 448).

Si Eris cumple bien su misión, al sembrar la discordia entre los hombres, conseguirá concitar la concordia tras hacer aflorar nuestros larvados talentos gracias al mutuo antagonismo, tal como su manzana de la discordia y el juicio de Paris al que esta da lugar permitieron a Ulises aguzar su ingenio e idear la estratagema del caballo para conquistar Troya, pudiendo luego regresar a Ítaca como un héroe capaz de conseguir su destino tras afrontar titánicas adversidades. Al entender de Kant, cualquier hombre debe realizar su particular odisea moral extrayendo paulatinamente de sí mismo, mediante su propio esfuerzo, todas las disposiciones naturales de la humanidad. «Se diría que a la naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y el bienestar» (*IH,* Ak. VIII, 19).

Alcanzar el propio destino significa para Kant desplegar las disposiciones o gérmenes que han sido depositadas dentro de nosotros por la naturaleza. Esta «quiere que toda criatura realice su destino, desarrollándose adecuadamente para ello todas las disposiciones de su naturaleza, a fin de que cumpla sus designios, si no todo individuo, al menos la especie; así la humanidad mostraría una tendencia para hacer que por su propio empeño un día surja el bien del mal, abriéndose una perspectiva que da pie a la esperanza y a una certeza moral suficiente para el deber de cooperar à dicho fin» (*AP,* Ak. VII, 329), escribe Kant al final de su *Antropología en sentido pragmático* (1798). Como siempre, la conjetura metafísica de turno solo pretende conferir al sujeto moral una confianza en su propio esfuerzo. Kant entiende que hay tres opciones distintas a la hora de mirar hacia el futuro. Podríamos esperar una confluencia epicúrea de causas eficientes que, tal y como hacen los átomos en la materia, logren por casualidad imponer nuestros objetivos o

pensar que la discordia solo puede llegar a originar un infierno de males, «un destino al que no se puede hacer frente bajo el gobierno del ciego azar» —dice literalmente—, pero él prefiere suponer que «la naturaleza sigue aquí un curso regular y conduce paulatinamente a la especie desde un estadio inferior hacia uno superior» (*IH,* Ak. VIII, 25), para creer que nuestro «destino natural se cifra en un continuo progreso hacia lo mejor», y que realizando «este progreso mediante una inacabable serie de generaciones la humanidad pueda elevarse hasta su destino» (*AP,* Ak. VII, 324), porque únicamente con esa esperanza podremos animarnos a secundar esa meta utópica.

Entre los animales no humanos cada ejemplar consigue alcanzar por completo su destino, pero ese no es el caso del hombre. «No sabemos —aduce también Kant— cómo están dispuestas las cosas para los habitantes de otros planetas y su naturaleza; acaso entre ellos cada individuo pueda alcanzar plenamente su destino durante su vida, pero entre nosotros sucede de otra manera y solo la especie puede esperar tal cosa. Ahora bien, si nosotros cumpliéramos bien con esa misión de la naturaleza, bien podríamos pretender ocupar entre nuestros vecinos del cosmos una posición nada desdeñable» (*IH,* Ak. VIII, 23-24 n.). Basta con intentarlo, pero para ello hemos de creer que nuestro empeño es posible. La postura de Kant se ve bien resumida por el Ortega que redactó los artículos reunidos en *Ideas y creencias* (1940); en uno que se titula *Miseria y esplendor de la traducción* dice: «Normalmente los animales son felices. Nuestro sino es opuesto. El destino —el honor y el privilegio— del hombre es no lograr lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía». Sin embargo, nuestro talante utópico sí supondría por de pronto, según Kant, toda una emancipación del ciego azar y de la causalidad epicúrea.

La mano invisible de Adam Smith, las profecías históricas, el *fatum* (destino) del estoicismo y los espectadores de la Revolución francesa

Resulta curioso que a Kant se le reproche su apego por la metafísica, solo porque lo reconozca paladinamente, mientras que otros autores recurren a conjeturas de idéntico tenor y pasan por ser la cima del cientifismo. Pensemos, por ejemplo, en uno de los padres de la economía moderna. Según Adam Smith, las leyes del mercado parecen hallarse subrepticiamente regidas por una especie de «mano invisible», una secreta instancia que se las ingenia para rentabilizar del mejor modo posible nuestras motivaciones egoístas, logrando que, al perseguir cada cual su propio beneficio, este objetivo redunde a su vez en provecho de toda la comunidad. Si vamos al cuarto libro de su *Indagación sobre la naturaleza y causas del enriquecimiento de las naciones* (1776), en la primera sección del segundo capítulo nos encontramos con estas líneas: «Nadie suele proponerse originariamente promover el interés público y acaso ni siquiera sepa cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica sobre las extranjeras, únicamente medita sobre su propia seguridad y, cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, solo piensa en su propia ganancia; sin embargo, tanto en este como en muchos otros casos es conducido, como por una *mano invisible*, a promover un fin que jamás albergó en su intención. Al seguir las miras de su propio interés, viene a promover el de la comunidad con mucha más eficacia que cuando pretende fomentarlo expresamente».

Ignoro si Kant conocía o no este pasaje, aunque cabe suponer que sí, dado el aprecio que tenía hacia las obras del pensador escocés. Pero lo cierto es que Kant dice algo muy parecido cuando, en su filosofía de la historia, nos

habla del oculto plan de la naturaleza que veíamos hace un momento y que se sirve del interés propio para promover un mejor ordenamiento social. Sin embargo, el dictamen de Adam Smith es considerado casi como una ley científica por los partidarios de cierto liberalismo económico, en tanto que algunos podrían juzgar las observaciones kantianas como el fruto de una trasnochada reflexión metafísica, cuando en realidad el trasfondo de ambas tesis es muy similar. Como hemos visto, Kant coincide con el diagnóstico de Adam Smith y, siguiendo a Mandeville, prefiere un enjambre de abejas egoístas, cuya laboriosidad esté acicateada por la envidia y el afán de dominio, antes que un rebaño de ovejas donde reine la más adocenante de las armonías. A su juicio, las pasiones humanas que parecen en principio menos cooperativas constituyen el motor de todo progreso y la génesis del orden social más loable, si se sabe rentabilizar con provecho «el mecanismo natural de contrarrestar las inclinaciones egoístas» (*PP*, Ak. VIII, 366).

Al chocar entre sí, estas inclinaciones irían sublimándose recíprocamente, de suerte que la discordia terminaría por abrirle paso a su antagonista: la concordia. Kant decide aplicar al orden social el mismo mecanismo que le sirve para forjar, en los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786), su concepción sobre la materia; esta descansa también en una determinada relación dinámica, cual es el equilibrio entre las leyes de atracción y repulsión. Un solo modelo explicativo le hace comprender tanto el dinamismo físico como la dinámica social. Situado el problema bajo una óptica política, Kant no se interesa tanto por el perfeccionamiento moral de los hombres, como por este mecanismo de la naturaleza, «consistiendo el problema en saber cómo puede utilizarse dicho mecanismo para ordenar entre los hombres la oposición de sus instintos no pacíficos, de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse bajo

leyes coactivas, generando así la situación de paz en que las leyes tienen vigor» (*PP,* Ak. VIII, 366). Planteado en estos términos, el problema podría tener solución incluso para una comunidad compuesta únicamente por *demonios.* Al fijar las reglas de juego en su constitución o carta magna, el Estado debe limitarse a emular ese mecanismo de la naturaleza y saber administrar el antagonismo, enfrentando entre sí las tendencias egoístas con el fin de que se contengan mutuamente hasta neutralizar sus efectos destructivos, para que la conducta pública resultante sea como si no existieran esas malas inclinaciones y quedemos obligados a ser buenos ciudadanos. Esto «solo depende de una buena organización del Estado, algo que sin duda está en manos del hombre» (*ibídem.*).

Una buena constitución política que fije las reglas de juego para nuestra convivencia no precisa contar en absoluto con miembros angelicales entre quienes la suscriban. De hecho, tal cosa supondría casi una desventaja, si tenemos en cuenta que las bonachonas ovejas de una idílica Arcadia no logran desplegar nuestros talentos naturales, como sí saben hacerlo en cambio las demoníacas abejas del panal descrito por Mandeville. Con arreglo al análisis de Kant, el derecho constituye una especie de antesala para la ética, y no cabe aguardar que la moralidad nos proporcione una saludable constitución político-jurídica, sino que por el contrario esta es quien podrá facilitar la buena formación moral de un pueblo. Solo con el transcurso del tiempo podría ir fraguándose gracias a ese marco político un modo de pensar que pueda pulir nuestra tosca predisposición hacia el discernimiento ético y «transformar ese consenso social impuesto por la coerción jurídica en un ámbito *moral*» (*IH,* Ak. VIII, 21). Ahora bien, como de costumbre, deberemos confiar en que la tarea es posible y por eso Kant aporta un aval que garantice su realizabilidad.

«Lo que suministra esta *garantía* es, nada menos, que aquel gran artista llamado *naturaleza*, en cuyo curso mecánico destaca ostensiblemente una intencionalidad, cual es hacer sobresalir la concordia merced al antagonismo de los hombres, incluso contra su voluntad, y por eso se le denomina indistintamente *destino*, en cuanto instancia de una causa cuyas pautas operativas nos resultan desconocidas, o bien *providencia,* cuando se considera su finalidad en el transcurso del mundo, tratándose siempre de una causa que propiamente no podemos *reconocer* en esas improntas artísticas de la naturaleza, ni tan siquiera *inferir* a partir de tales trazas, sino que únicamente nos cabe *conjeturar*, para formarnos un concepto de su posibilidad por analogía con el arte humano» (*PP,* Ak. VIII 360-362). Como vemos, a Kant le resulta indiferente utilizar uno u otro alias de aquella instancia que avala el proceso merced al cual se transmuta en concordia la discordia. Da igual apodarla «naturaleza», «providencia» o «destino», aun cuando la primera denominación parezca menos proclive a colocarse unas alas de Ícaro con las que hacer volar nuestra imaginación para desentrañar sus inescrutables designios. Tan solo importa la función que se le viene a encomendar. Kant no pretende, ciertamente, que tal «garantía» sea suficiente para predecir cómo habrán de ir las cosas en el futuro, pero cree que, desde un punto de vista práctico, sí se muestra suficiente para convertir en deber el trabajar con miras a cierto horizonte utópico que, gracias a ese aval elpidológico, dejaría de ser una meta quimérica para nuestro ánimo.

¿Cómo cabe adivinar el futuro?, se pregunta Kant en la segunda sección de *El conflicto de las facultades* (1798). Muy sencillo, responde, «cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia» (*RC,* Ak. VII, 80). Kant pone como ejemplo a los profetas judíos y aduce que, al oficiar también como líde-

res políticos de su pueblo y perseverar en una determinada línea de actuación, ellos mismos fueron los responsables de su decadencia, lo que les permitió pronosticar ese desenlace con absoluta infalibilidad. El clero también suele profetizar de vez en cuando el advenimiento del Anticristo, mientras hace justamente cuanto está en su mano para que así ocurra. «Nuestros políticos —añade— hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus augurios. Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como unos soñadores bienintencionados imaginan que deben ser; pero ese *como son* viene a significar en realidad lo que nosotros *hemos hecho* de ellos» (*ibídem.*). No es extraño que los estadistas acierten en sus «realistas» y presuntamente perspicaces vaticinios, cuando son ellos quienes ponen todas las condiciones necesarias para que se cumplan sus profecías.

Todo sería muy distinto si quienes gobiernan lo hicieran con otras miras totalmente distintas y decidieran dejarse guiar por los que sueñan con un mundo mejor, es decir, por los partidarios del pensamiento utópico. «La *Atlántida* de Platón, la *Utopía* de Moro y la *Oceanía* de Harrington fueron saliendo sucesivamente a escena, pero nunca se han ensayado. Esperar que tales concepciones políticas lleguen a materializarse algún día, por muy remoto que sea, es un dulce sueño, pero aproximarse constantemente a ese horizonte utópico no solo es algo *imaginable*, sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, constituye un *deber*, y no de los ciudadanos, sino del soberano» (*RC,* Ak. VII, 92n.). Con esto último, Kant no quiere insinuar que menosprecie al ciudadano como sujeto político y otorgue un mayor protagonismo para quien lidera el Estado. Su aserto apunta en otra dirección muy diferente. Advierte a quien detenta el poder que más le vale introducir paulatinas reformas inspiradas por

los utopistas, porque de lo contrario, si no cumple con ese deber moral que le corresponde, tendrá que arrostrar tarde o temprano una traumática revolución. Kant parte aquí de una premisa y es que «una idea guía toda la historia: la del derecho» (*Refl. 1429;* Ak. XV, 618), aunque también se refiera en otras ocasiones a la idea de «justicia» para expresar exactamente lo mismo. Al igual que la ley moral, «el derecho es algo sagrado que se alza por encima de cualquier precio y que ningún gobierno puede violar en aras de la utilidad» (*RC,* Ak. VII, 87n.). Esto es algo de lo que deberían tomar buena nota «los dioses de la tierra» (*TP,* Ak. VIII, 313), pues tal es el apodo que Kant endosa irónicamente a quienes gobiernan los estados. A estos les «ha tocado administrar lo más sagrado que tiene Dios sobre la tierra, el *derecho de los hombres*, debiendo estar constantemente preocupados por haberse situado demasiado cerca del ojo de Dios» (*PP,* Ak. VIII, 353n.).

Este ojo divino y vigilante recibirá el clásico nombre de *fatum*, el irresistible destino de los estoicos. Las ideas de justicia y derecho son erigidas en una fuerza inexorable que determina el devenir histórico. En la observación final de su *La metafísica de las costumbres* (1797) escribe Kant lo siguiente: «La *justicia*, como el *fatum* (destino) de los antiguos filósofos, se halla incluso por encima de Júpiter y expresa la idea del derecho conforme a una férrea e inexorable necesidad que nos es inescrutable» (*MC,* Ak. VI, 489). Justicia y derecho quedan identificados con el *fatum* estoico, y esta instancia moral sería capaz de doblegar al propio Júpiter en cuanto este representa el emblema del máximo poder político. «El confín divino de la moral —leemos en *Hacia la paz perpetua* (1795)— no cede ante Júpiter, el confín divino del poder, al quedar este sometido al destino» (*PP,* Ak. VIII, 370).

Los gobernantes quedan convertidos así en vasallos de un señor todavía más poderoso llamado *«fatum»* o «destino» (el cual no es otro que la justicia inherente al derecho), al que deben rendir pleitesía, si no quieren provocar su propia ruina. Pues, al igual que los hados del estoicismo, ese destino sirve de guía para quien lo acata, pero arrastra violentamente tras de sí a quien se le resiste, según reza el famoso proverbio latino *«fata volentem ducunt, nolentem trahunt»*, inmortalizado por Séneca en sus *Cartas morales a Lucilio* (XVIII, 4). Kant cita este adagio estoico un par de veces (cfr. *TP*, Ak. VIII, 313; *PP*, Ak. VIII, 365), queriendo advertir con ello a los «dioses de la tierra» que deben saber administrar su poder político, sin abusar del mismo conculcando el derecho de los hombres. «El derecho es algo que debe ser salvaguardado como algo sacrosanto, sea cual fuera el sacrificio que tal cosa pudiese acarrear al poder establecido; a este respecto no cabe partir la diferencia e inventarse una componenda intermedia como sería el híbrido de un derecho pragmáticamente condicionado, a medio camino entre lo justo y lo provechoso, sino que todo político debe doblar su rodilla frente a la justicia representada por el derecho» (*PP*, Ak. VIII, 380).

Así pues, los diosecillos que integran el Olimpo de la política quedan sometidos a una deidad situada por encima del mismísimo Zeus, cual es ese imperio de la justicia que Kant viene a identificar con el omnímodo destino de los estoicos. Y el soberano que no se revele como un buen vasallo hacia dicho señor tendrá que atenerse a las consecuencias afrontando una rebelión. Aquel estadista que no acometa de buen grado las reformas pertinentes para ir adaptándose a los imperativos utópicos del derecho y la justicia, estaría propiciando con su negligencia el advenimiento de una violenta revolución política que ponga las cosas en su sitio. Ciertamente, Kant se negó a reconocer

estatuto jurídico alguno para un presunto derecho de rebelión por parte del pueblo, incluso cuando se trate de luchar contra el despotismo y la tiranía. «Contra el supremo legislador del Estado —escribe— no hay ninguna oposición legítima por parte del pueblo, no existe ningún derecho de rebelión contra tal autoridad, ni siquiera bajo el pretexto de que abusa tiránicamente del poder; porque para ello habría de darse una ley pública que autorizara esa resistencia y eso significaría que la legislación suprema contuviera una determinación de no ser suprema, lo cual resulta contradictorio de suyo» (*MC,* Ak. VI, 320). Esa es la única razón de que al ciudadano no le resulte lícito, en términos jurídicos, resistirse a la injusticia del poder establecido y solo le quepa denunciarla públicamente. Sin embargo, el juicio moral que Kant dispensa finalmente a los procesos revolucionarios es bien distinto al de su dictamen jurídico.

«Si mediante la violenta impetuosidad propia de una *revolución*, provocada por una mala constitución, se hubiera obtenido de modo ilegítimo una constitución más conforme al imperio de la justicia, no debería consentirse de ninguna manera el retrotraer al pueblo a la vieja constitución» (*PP,* Ak. VIII, 372). Allí donde fracasen las reformas constitucionales, la revolución política tendrá que dirimir, como en una especie de ordalía o juicio de Dios, hacia qué lado cae la justicia. En tan singular torneo, como en los conflictos bélicos, «ninguna de las dos partes puede ser declarado enemigo injusto, siendo su desenlace lo que decide de qué lado se halla el derecho» (*PP,* Ak. VIII, 346-347). Cuando, lejos de ser sofocada, una revolución sale triunfante, los ciudadanos tienen que someterse al nuevo poder establecido y obedecer lealmente a las nuevas autoridades, puesto que su violencia e ilegitimidad originarias no desle-

gitiman los logros alcanzados en pro de la justicia. «Apenas cabe dudar de que, si hubieran fracasado aquellas revoluciones mediante las que Suiza, los Países Bajos o también Gran Bretaña han conseguido sus constituciones, ahora tan alabadas por su acierto, quien leyera la crónica sobre su historia no vería en el ajusticiamiento de sus promotores, tan ensalzados actualmente, sino un merecido castigo para los grandes criminales contra el Estado» (*TP*, Ak. VIII, 301). Unos veinte años antes de publicar estas líneas, Kant ya ensalzaba esas mismas revoluciones como hechos fundamentales para los historiadores: «La historia de los Estados debería escribirse subrayando el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo; en este sentido, las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen el hito más importante de los últimos tiempos» (Refl. 1438; Ak. XV, 628). Ahora bien, ¿cuál es la razón de que una revolución triunfante resulte justa por definición y suponga una mejora en el orden político? ¿Por qué la justifica su éxito?

Efectivamente, Kant casi da por sentado que, si una revolución sale airosa de su empeño, se debe a que perseguía noblemente un ideal de justicia. Esta suposición se asienta en el entusiasmo. «El verdadero entusiasmo —asegura Kant— se ciñe siempre a lo puramente moral, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo» (*RC*, Ak. VII, 86), como sí sucedería en el caso del fanatismo. Kant piensa que resulta relativamente sencillo deslindar el fanatismo del entusiasmo, cuando menos tanto como distinguir entre un acto egoísta y otro de abnegación. El entusiasmo se presenta como una magnífica piedra de toque para compulsar si nos hallamos ante un buen revolucionario, y no ante un fanático involucionista, es decir, para discriminar entre un paladín de la justicia y un vulgar cancerbero de ciertos intereses creados. Ahí residiría la clave del éxito de una revolución genuina, cuya fina-

lidad sea defender los derechos de la humanidad, como hiciera sin duda la Revolución francesa.

En opinión de Kant, si la victoria favoreció a los revolucionarios franceses, ello se debió en gran parte al entusiasmo que los embargaba y que resultaba del todo inasequible para los mercenarios contra quienes combatieron. «Sus contrincantes —nos dice— no podían emular mediante incentivos pecuniarios el fervor y la grandeza de ánimo que solo el concepto del derecho lograba insuflar a los revolucionarios, e incluso el concepto del honor de una vieja aristocracia militar se disipó ante las armas que habían sido empuñadas teniendo presente el *derecho* del pueblo al cual pertenecían, exaltación con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera sin albergar la menor intención de participar activamente en ellos» (*RC,* Ak. VII, 86-87). El sentimiento del entusiasmo no embarga tan solo a los actores de la revolución, sino también —y esto es mucho más importante para Kant— al espectador desinteresado que no se ve directamente concernido en esa contienda. Kant es muy consciente de que toda revolución «puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato no se decidiera jamás a repetir un experimento tan costoso, aun cuando pudiera llevarlo de nuevo a cabo con fundadas expectativas de éxito y, sin embargo, la Revolución francesa encuentra en el ánimo de todos los espectadores, que no están comprometidos en el juego, una *simpatía* rayana en el entusiasmo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano» (*RC,* Ak. VII, 88).

Todo esto lo escribe Kant en la segunda parte de *El conflicto de las facultades* (1798), cuyo significativo título es «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor». En un texto que no publicó y que, de no ser su borrador, sería

un comentario adicional a dicho escrito, Kant convierte la Revolución francesa en un testimonio inequívoco del progreso de la humanidad y reconoce cuánto le gustaría importar a Prusia esa transición del absolutismo hacia el republicanismo, siempre que fuera posible acometerla sin los traumas acarreados por una revolución violenta. Con todo, esa transformación del Estado francés provoca un entusiasmo tan universal que nos hace imaginar la inauguración de una nueva época en donde nuestra especie se vaya encaminando lentamente hacia un progreso ininterrumpido. Ese renacimiento de un Estado «nos permite vislumbrar en el horizonte del futuro a un género humano que se va encaminando a un continuo progreso hacia lo mejor; tal idea sería compartida por todo hombre bienpensante, al mostrarse indisociable de su connatural *anhelo de esperanza*, algo que resulta imprescindible para contribuir a la transformación del mundo gracias al acicate de la propia esperanza» (*Refl. 8077,* Ak. XIX, 608).

Cosmópolis

Conjeturar una intención secreta de la *naturaleza* que termine convirtiendo en concordia toda discordia, o atribuir al *destino* el designio de hacer imperar la justicia del derecho doblegando a los poderosos mediante un entusiasmo irrefrenable, suponen sendas versiones del imperativo elpidológico invocado por Kant en su planteamiento estrictamente moral, cuando decide invitarnos a obrar como si todo dependiera únicamente de nosotros, confiando en que algún tipo de *providencia* culminará nuestros bienintencionados esfuerzos. Al igual que su ética, también su filosofía de la historia y sus reflexiones político-jurídicas muestran signos inequívocos del talante utópico que impregna todo su pensamiento práctico. Hemos de

creer que somos libres, aun cuando nos hallemos inmersos en el tiempo y sometidos a la férrea concatenación causal de los fenómenos, porque podemos cumplir con los juicios contrafácticos del deber sin condicionamiento alguno por parte del azar, al forjarnos una ley autónoma para determinar nuestra voluntad, lo cual nos permite albergar la esperanza de mejorar el mundo aproximándonos indefinidamente hacia un horizonte utópico configurado por ideales morales y políticos.

Quizá sea un buen momento para hacer una somera recapitulación de tales metas utópicas. El ideal ético kantiano consistía en intentar no servirse de nadie, ni siquiera de uno mismo, como un mero medio instrumental, propiciando además en la medida de nuestras fuerzas que fuera feliz quien merece serlo por esgrimir una buena voluntad. Su filosofía de la historia lograba presumir un progreso hacia lo mejor para todo el género humano, aunque acaso este no fuera tan obvio para cada individuo en particular, con este ingenioso argumento de índole matemática: «Si la especie representa el conjunto de una serie generacional cuya extensión es infinita y se acepta que tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, entonces no resulta contradictorio sostener que dicha línea del destino es *asintótica* respecto a cada uno de los puntos integrados en aquella línea generacional y coincide con esta en el todo; es competencia del matemático aclarar esta metáfora, pues la tarea del filósofo se cifra en afirmar que nuestro destino, el del género humano en su conjunto, equivale a un progresar ininterrumpido» (Ak. VIII, 65), según vendrían a corroborar signos históricos como el de la Revolución francesa. Pues bien, dentro del ámbito estrictamente político, el utopema kantiano acaso pudiera llamarse *Cosmópolis,* entendiendo con ese nombre una confederación mundial cuyos Estados miembros tuvieran constituciones cortadas por un patrón republicano y estuviesen encauzadas a erra-

dicar las guerras al convertirnos en cosmopolitas ciudadanos del mundo. ¿Cuál es el camino hacia esa Cosmópolis?

Obviamente, antes de afianzar esa confederación interestatal, hay que haber dado el paso previo de constituir los distintos Estados. Acicateado siempre por su insociable sociabilidad el hombre decide salir del estado de naturaleza para ingresar en un orden jurídico regulado por una constitución civil. Gracias a la idea reguladora del contrato social u originario, los hombres quedan convertidos en miembros de una comunidad y ese pueblo configura un Estado. Según Kant, al entrar a formar parte de un Estado, el hombre «no sacrifica una parte de su libertad exterior natural, sino que abandona por completo la libertad salvaje y sin ley, para redescubrir íntegramente su libertad en la dependencia legal propia del estado jurídico» (*MC,* Ak. VI, 316), como única situación en la que podemos llegar a ser verdaderamente libres. Una vez más, Kant vuelve sus ojos hacia Platón y nos dice que la *República* platónica «se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada, que solo puede tener lugar en la mente de un pensador inactivo, creyéndose ridícula su tesis de que un príncipe jamás gobernará cabalmente si no se deja guiar por las ideas» (*CR,* A 316, B 372). En cambio Kant piensa que más vale no considerar ilusorio este dictamen de Platón, como hacen aquellos que apelan al contraproducente pretexto de su presunta impracticabilidad y logran que dicha profecía se autocumpla porque asientan así las bases para ello. Kant sugiere decantarse justamente por lo contrario y decide conferir a ciertas ideas un papel muy relevante dentro de su teoría política.

«Una constitución en pro de la *mayor libertad humana* conforme a leyes, las cuales hagan *que cada libertad pueda coexistir junto a la de los demás* (no en pro de la mayor felicidad, pues esta ya se colegirá por sí misma), sí

supone cuando menos una idea necesaria que ha de servir como base, no solo al esbozo genérico de un constitución política, sino asimismo a todas las leyes, para lo cual se tiene que comenzar por hacer abstracción de los impedimentos actuales, que acaso no surjan tan inevitablemente de la naturaleza humana, cuanto más bien de no contar con genuinas ideas a la hora de legislar» (*CR*, A 316, B 373). Cualquier constitución política debería regirse por el ideal de promover la mayor libertad humana posible con arreglo a leyes cuya capacidad consista en hacer compatibles nuestras distintas libertades, y no por el objetivo de propiciar la mayor felicidad, pues esta se colegirá por sí misma, una vez asegurado ese marco de convivencia. Tal como anteriormente lo hiciera en su ética, en el terreno de la filosofía política Kant apuesta igualmente por establecer un axioma formal, como lo es en este caso el de la mayor *colibertad* posible, al pensar que nadie puede arrogarse la tarea de hacer feliz a otro.

Perseguir la propia felicidad es una tarea personal e intransferible. «Quien solo puede ser feliz por decisión de otro, sea este todo lo benévolo que se quiera, se siente con razón infeliz —escribe Kant en su *Antropología* (1798)—, pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en un juicio sobre la felicidad con el suyo propio?» (*AP*, Ak. VII, 268; cfr. Refl. 7919, Ak. XIX 554). Es este un punto en el que Kant se muestra particularmente taxativo. «Nadie me puede obligar a ser feliz según su manera, tal como él se imagina el bienestar de otros hombres, sino que a cada uno le resulta lícito buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause un perjuicio a la libertad que los otros tienen para pretender un fin semejante, logrando así que su libertad coexista con la de los demás, esto es, que coexista con ese mismo derecho ajeno» (*TP*, Ak. VIII, 290). La misión del Estado no es la de procurar felicidad, sino establecer un marco de con-

vivencia en el que todos los ciudadanos puedan ejercitar su libertad. Si uno mismo no sabe muy bien en qué quiere cifrar exactamente su felicidad a cada momento, no parece muy atinado delegar esa complicada dilucidación en manos ajenas, pero tampoco supone una magra ganancia que se observen ciertas reglas de juego jurídicas para no ver entorpecida esa incesante búsqueda (cfr. *Refl. 7854,* Ak. XIX, 535). Tal como sucedía en el ámbito ético, la felicidad tampoco puede ser el principio rector del derecho civil kantiano, donde la pauta directriz estriba, como ya sabemos, en «restringir la libertad de cada cual a unas condiciones bajo las cuales pueda coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal» (*RL,* Ak. VI, 98). Ningún gobierno debe adoptar el principio de hacer feliz a su pueblo, porque un Estado que se preocupe ante todo por el bienestar de los ciudadanos es paternalista y ve a los ciudadanos como «niños o menores incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso; un gobierno así —sentencia Kant—es el mayor *despotismo* imaginable» (*TP,* Ak. VIII, 290), y el despotismo es el cementerio de la libertad.

Ahora bien, ¿cómo cabe aplicar entonces ese principio formal de la colibertad? ¿Cuál es el mecanismo que nos permite averiguar si una determinada ley política es o no conforme al principio del derecho y la justicia? La respuesta de Kant a estas preguntas es que todo eso lo podemos determinar gracias a una idea de la razón práctica, como lo es la del contrato social. Cualquier legislador político «tiene a su disposición, incluso *a priori,* la idea del pacto social u originario como criterio infalible, sin tener que aguardar, como sucede con el principio de la felicidad, a experiencias que le instruyan previamente sobre la conveniencia de sus medidas; para que la ley sea legítima, resulta suficiente que no sea contradictorio el acuerdo del pueblo para con ella» (*TP,* Ak. VIII, 299).

La idea del contrato social, en cuanto plasmación de aquella voluntad general que propugnase Rousseau, presenta una indudable realidad práctica, en opinión de Kant, al regular las actividades de todo legislador político y «obligarlo a que dicte sus leyes como si estas pudieran haber emanado de la voluntad unida del pueblo en su conjunto, además de considerar a cada ciudadano como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal; pues ahí reside la piedra de toque para compulsar si una ley pública es o no legítima» (*TP*, Ak. VIII, 297). Lo que contravenga la ficción heurística del contrato social, aquello que resulte incompatible con esta idea regulativa, será contrario al derecho y habría de ser desterrado automáticamente del orbe jurídico. El paralelismo que cabe trazar entre la teoría jurídica de Kant y su planteamiento ético difícilmente podría ser más acusado. Cuanto se mostraba contradictorio con el deber, como sucedía con una mentira que pretendiese oficiar como ley universal, era inmoral; ahora las leyes políticas resultan ilegítimas cuando contradicen el espíritu republicano del contrato social, esto es, que ningún legislador pueda dictar normas a un pueblo, si estas no son sancionables por parte de la voluntad general.

A Kant no le interesa tanto la forma de gobierno, cuanto el modo de gobernar. El poder político puede recaer sobre uno solo (autocracia), varios (aristocracia) o todos los componentes (democracia) de una sociedad civil, pero lo que importa en verdad es cómo es ejercido ese poder, si de una manera republicana o despótica. El republicanismo suscribiría la división entre poder ejecutivo y legislativo, mientras que para el despotismo no hay distinción entre la voluntad particular del gobernante y la voluntad general o pública. Una forma de gobierno que no sea representativa conculca el espíritu republicano, por cuanto un legislador no puede ser al mismo tiempo el ejecutor de su voluntad

en una y la misma persona jurídica, tal como lo universal de la premisa mayor en un silogismo no puede ser, al mismo tiempo, la subsunción en él de lo particular contenido en su premisa menor. Así pues, todo poder ejecutivo y, por ende, cualquier soberano tiene como deber implícito a su cargo el gobernar de modo republicano, aun cuando mandase autocráticamente, o sea, que ha de «tratar al pueblo según principios conformes a leyes de libertad, tales como las que un pueblo llegado a la madurez de su razón se autoprescribiría» (*RC,* Ak. VII, 91). Este modelo permitiría ir introduciendo aquellas reformas que conjuren la temida revolución. «Cuanto menos personas jurídicas detenten el poder del Estado, es decir, cuanto mayor sea la representación que ostentan quienes gobiernan, tanto más abierta estará la constitución a un posible republicanismo y tanto más cabrá esperar que pueda llegarse hasta él a través de sucesivas reformas, en lugar de una violenta revolución» (*PP,* Ak. VIII, 353).

Kant busca desesperadamente un método alternativo para conseguir trasladar a Prusia lo mismo que han logrado implantar en su país los revolucionarios franceses, pero eludiendo el trauma revolucionario. Por eso cree honestamente que un soberano ilustrado, como lo fuera Federico el Grande, que se proclamaba el primer servidor del Estado, podría instaurar una constitución republicana, la única legítima, mediante la pacífica vía del reformismo. «La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente colegisladores, está en la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella, que se denomina *república* o ideal platónico, no es una vana quimera, sino la eterna norma para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra» (*RC,* Ak. VII, 90.91). En efecto, una de las grandes virtudes acarreadas por un gobierno republicano es que, al

entender de Kant, resulta mucho más difícil declarar una guerra. «Si, como no puede ser de otro modo, en una constitución republicana, es preciso el consentimiento de los ciudadanos para decidir si debe o no haber guerra, nada resulta más natural que se medite mucho antes de iniciar un juego tan nefasto» (*PP,* Ak. VIII, 352). En este orden de cosas, advierte Kant, el orgulloso pueblo británico estaría equivocado al suponer que su monarca está limitado, por el hecho de contar con un presunto control parlamentario, cuando en realidad se trata de una monarquía con tintes absolutistas, como demuestra el mero hecho de que a su soberano le cabe declarar la guerra sin consultar al pueblo (cfr. *RC,* Ak. VII, 90n.), algo impensable bajo el Directorio recién instaurado mediante una revolución en la república francesa, cuyo gobierno sí debe consultarlo con el pueblo al que representa (cfr. *Refl. 8077,* Ak. XIX, 606).

Las guerras cumplirían en un plano interestatal, una función similar a la ejercida por el antagonismo de nuestras egoístas inclinaciones entre los individuos. La insociable sociabilidad se trueca en otra expresión de una misma paradoja, el que la discordia siembre concordia, y ahora la guerra promueve un pacifista republicanismo. «La guerra no puede ser evitada sino por medio del auténtico republicanismo de un Estado poderoso, y sin eliminar la guerra no hay progreso posible; sin embargo, la propia guerra tiende al republicanismo y acaba por engendrarlo» (*Refl. 8077,* Ak. XIX, 612). Como de costumbre, Kant confía en que sus metas utópicas reciban apoyo por parte de su peor enemigo y las guerras tendrían según esto la misión suicida de propiciar aquello que terminará por destruirlas. «La guerra no es una empresa premeditada por parte de los hombres, pero sí es un proyecto intencionado por parte de la suprema sabiduría; supone un impulso para desarrollar hasta sus más altas cotas todos los talentos que sirven a la cultura» (*CJ,* Ak. V, 433).

En este orden de cosas, la guerra supone un hito que no puede ser obviado al transitar el itinerario del progreso, como Kant señala en su opúsculo en torno al *Probable inicio de la historia humana* (1786): «Dado el nivel cultural en que se halla todavía nuestro género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura, y solo después de haberse consumado ese proceso —¡sabe Dios cuándo!— podría sernos provechosa una paz perpetua, que además únicamente será posible merced a dicho método» (Ak. VIII, 121). Sin embargo, aunque represente un motor para la cultura, en otras ocasiones la guerra es presentada como «el mayor obstáculo para la moralidad, siendo preciso humanizarla paulatinamente, para que cada vez sea un fenómeno menos frecuente y acabe por desaparecer en cuanto guerra ofensiva» (*RC*, Ak. VII, 93). Como quiera que sea, Kant la considera un instrumento del plan de la naturaleza que ya conocemos. La incompatibilidad entre los cuerpos políticos estatales es utilizada «como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estadio de paz y seguridad; es decir, que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo Estado, la naturaleza los arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones y tropiezos, hacia lo que la razón podría haberles indicado sin precisar de tantas y tan penosas experiencias, a saber: abandonar el estado anómico propio del salvaje e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño podría contar con que su seguridad y derecho no dependiera del propio poderío, sino de dicha confederación, o sea, de un poder unificado y la decisión conforme a leyes emanadas de una voluntad común» (*IH*, Ak. VIII, 24).

Cualquier otra fórmula que no sea esta Cosmópolis gobernada por una constitución republicana, es decir, esa

confederación interestatal que cuente con un derecho cosmopolita fundamentado sobre una voluntad general común, se mostrará incapaz de conjurar definitivamente la guerra e instaurar para siempre una paz perpetua. Kant desconfiaba de las treguas basadas en el poderío militar por considerarlas totalmente inestables, pues era muy consciente de que los armisticios fundados en semejante contrabalanceo pendían de un finísimo hilo que se podía romper en cualquier momento al menor descuido y no concedía crédito alguno a los tratados de paz firmados en tales condiciones, porque sabía que «una paz duradera y general, lograda gracias al denominado equilibrio de las potencias europeas, es una simple quimera, algo comparable a esa casa de que nos habla Swift, tan perfectamente construida conforme a todas las leyes del equilibrio que, al posarse un gorrión encima, se desplomó inmediatamente» (*TP*, Ak. VIII, 313).

Pero la guerra no es lo único que conspira en pro de una paz más duradera y la creación de un cosmopolitismo republicano. En esa peculiar conjura participaría también el imperioso poderío del dinero. Kant observa que, mientras las diferencias religiosas e idiomáticas tienden a trazar las fronteras entre los Estados y suponen en principio un factor de disgregación, que la cultura va tamizando, hay otro elemento cuya tendencia es exactamente la opuesta y favorece una paulatina unificación al conseguir difuminar sus fronteras políticas. «Se trata del *espíritu comercial* que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos; como el *poder del dinero* es, en realidad, el más fiel de todos los recursos que se subordinan al poder del Estado, los Estados van viéndose obligados a fomentar la paz (ciertamente no por impulsos de la moralidad) y a evitar la

guerra mediante negociaciones, siempre que hay amenaza en cualquier parte del mundo, igual que si estuviesen en una estable alianza» (*PP,* Ak. VIII, 367). La conclusión que Kant extrae de todo ello ya nos resulta familiar: «La naturaleza garantiza una paz perpetua utilizando en su provecho el mecanismo de las inclinaciones humanas; dicha garantía no basta para poder *vaticinar* el porvenir en un plano teórico, pero sí resulta suficiente para convertir en un deber el trabajar con miras a esa meta, que no es en absoluto quimérica» (*PP,* Ak. VIII, 368).

En definitiva, todo se reduce a una cuestión de talante, y Kant, pese a que veía muy justificado suscribir el más radical pesimismo antropológico, cuando uno se pone a contemplar el absurdo espectáculo de las acciones humanas, decide apostar por un incombustible optimismo al concebir su filosofía de la historia, esgrimiendo siempre un talante utópico cuyo hilo conductor sea la esperanza depositada en que todo puede cambiar para mejor gracias a nuestra praxis ética; incluso «si el género humano retrocediera y acelerase su caída hacia lo peor, nunca debe perderse la esperanza respecto a que pueda hallar un punto de inflexión en su camino, donde nuestra especie vire de nuevo hacia lo mejor merced a la disposición moral depositada en ella» (*RC,* Ak. VII, 83). «Por más dudas que de la historia quepa extraer sobre mis esperanzas —dudas que si fueran probatorias podrían inducirme a desistir de una trabajo aparentemente baldío—, mientras eso no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber por la regla de prudencia consistente en no dedicarme a lo impracticable; por incierto que me resulte y me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima —ni por tanto la necesidad de presuponerla con miras prácticas— de que tal cosa es factible» (*TP,* Ak. VIII, 309).

Los problemas de Kant con la censura prusiana y el papel del filósofo

Como solo cabe pronosticar aquello que uno mismo promueve, Kant esboza las líneas maestras del guión que le gustaría ver protagonizado por la humanidad en su historia futura y busca por doquier los elementos que pueden favorecer su puesta en escena, sin dejar de aplaudir con entusiasmo los momentos estelares que orientan esa representación. Providencia, naturaleza y destino solo serían entonces distintos seudónimos bajo los que oculta su identidad el auténtico guionista de todos esos planes más o menos ocultos: ese filósofo moral empeñado en que las cosas no sigan siendo siempre cual son y sean más bien como debieran ser. Toda la filosofía práctica kantiana está plagada de utopemas morales o políticos, destinados a transformar cuanto existe y mejorar el mundo. Así, el sujeto moral debe tender a propiciar el sumo bien ético, intentando que sus pautas de conducta pudieran ser integradas en una legislación universal válida para todos en cualquier momento y circunstancia. No dispone de un código previo en donde las normas a seguir estuvieran puntualmente prefijadas por un legislador externo, ni tampoco está supeditado a ninguna voluntad ajena. Más bien tiene que inventarse a cada paso cómo aplicar aquel criterio formal y para ello solo puede apelar a la brújula de su propia conciencia. Pero necesita creer que su libertad no tiene ningún límite predeterminado, para zafarse del encadenamiento causal que impera entre los fenómenos de la naturaleza. Y este talante utópico le granjea una emancipación del azar, al que se halla supeditado el complejo cálculo de la prudencia, e invoca con su actuación una fortuna que resulte propicia para sus bienintencionados designios. En todo caso, hay que intentarlo. Esto es lo único que importa realmente. Por eso, una buena voluntad que

sepa hacer acopio de todos los recursos a su alcance, sin cruzarse de brazos ante lo presuntamente inevitable, se halla muy por encima del éxito que pueda coronar o no su empresa.

Por su parte, quienes gobiernan tienen que limitarse a ejecutar las leyes emanadas de la voluntad general del pueblo al cual representan y es el auténtico depositario de la soberanía. Da igual cuál sea la forma de gobierno, porque lo que interesa es el modo de gobernar. Este ha de ser fiel al republicanismo y actuar siempre como si las decisiones fueran adoptadas por una voluntad común. Actualizar las reglas de juego constitucionales mediante oportunas reformas impedirá que se conciten revoluciones políticas tan traumáticas y violentas como necesarias e imprescindibles, de no aplicarse la vía reformista. Sin embargo, el sujeto político encarnado en una determinada personalidad jurídica que oficia como soberano sí cuenta con un auxilio exterior a su propia conciencia para velar por que su actuación sea la correcta: el principio de publicidad.

Tal principio tendría una doble vertiente. De un lado, «en el Estado ningún derecho puede ser silenciado maliciosamente mediante una cláusula secreta» (*TP*, Ak. VIII, 303n.). Pero hay otra cosa todavía mucho más importante y es *la libertad de pluma*, lo que hoy llamaríamos «libertad de expresión», que Kant entiende como «el único paladín de los derechos del pueblo» (*TP*, Ak. VIII, 304). A los detractores de semejante libertad Kant les advierte muy seriamente que «infundir en el soberano la preocupación de que los ciudadanos, al pensar por sí mismos y expresar públicamente su pensamiento, podrían provocar disturbios en el Estado equivale a despertar en él la desconfianza frente a su propio poder, o incluso el odio contra su pueblo» (*ibídem.*). La idea de Kant es que, gracias a estas opiniones cualificadas, el soberano podría modificar aquello que atente contra la voluntad general.

Esta especie de consejeros áulicos que saltan a la palestra pública para defender el derecho del pueblo no pueden ser sino los filósofos, en su opinión. «Los filósofos, al ejercitar esa libertad, se ven desacreditados, como si supusieran por ello un peligro para el Estado, bajo el nombre de *enciclopedistas* o instructores del pueblo, por más que su voz no se dirige *confidencialmente* al pueblo (que bien escasa o ninguna constancia tiene de sus escritos), sino que se dirige *respetuosamente* al Estado, suplicándole que tome en cuenta la exigencia jurídica de aquel; lo cual no puede tener lugar sino por el camino de la publicidad, cuando es todo un pueblo el que quiere presentar sus quejas; la *prohibición* de la publicidad impide el progreso del pueblo hacia lo mejor» (*RC,* Ak. VII, 89).

Esta encendida defensa de la libertad que todo ciudadano debe tener, especialmente si es filósofo, para expresar públicamente sus pensamientos y opiniones está muy relacionada con una experiencia personal, que a Kant le resultó particularmente amarga. Un artículo suyo no logró superar el filtro de la censura prusiana del momento y no pudo publicar, tal como estaba previsto, en la *Revista mensual de Berlín*, en donde Kant colaboraba habitualmente, pues allí aparecieron trabajos tales como *Teoría y práctica* (1793) o las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784). Kant no se dejó arredrar por ello e integró ese texto en una obra suya que obtuvo el pertinente plácet académico, esquivando así a los censores del ministerio. Estoy refiriéndome al segundo capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Sin embargo, Kant fue amonestado por publicar este libro, como él mismo pone de manifiesto en su prólogo a *El conflicto de las facultades* (1798), donde reproduce la carta que cuatro años antes le había remitido Wöllner, un clérigo que, al ser nombrado ministro de asuntos religiosos, promulgó un edicto sobre la censura.

En esa carta se le reprocha haber abusado de su filosofía «para deformar y profanar algunos principios capitales de la sagrada escritura, obrando irresponsablemente con ello al atentar contra su deber como maestro de la juventud» (*CF,* Ak. VII 6); al final se le advierte que, de seguir por ese camino, habrán de adoptarse ingratas disposiciones contra su persona. La sorpresa inicial da paso a una extrema indignación que a Kant le costó contener, como demuestra el hecho de que tuviera que pulir hasta tres veces el prólogo a *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). En el primer borrador Kant olvida por un momento cualquier concesión a la diplomacia y se refiere irónicamente al deber del filósofo, compartido con cualquier buen ciudadano, de no inmiscuirse para nada en las pretensiones ostentadas por una fe revelada, «máxime cuando esa intromisión se halla bajo la custodia e incluso la interpretación de ciertos funcionarios que no tienen necesidad alguna de razonar, sino tan solo de ordenar cómo debe juzgarse conforme a esa fe y profesarla públicamente. Este privilegiado colectivo también cuenta, sin embargo, con límites a su competencia, cual es la no intromisión en la actividad profesional del filósofo, al pretender demostrar o impugnar sus dogmas mediante la filosofía; alguno de tales funcionarios debería comprender que no es esa su misión y desistir así de su impertinencia» (Ak. XX, 427-428).

Su indignación va subiendo de tono y hacia el final del mencionado borrador escribe lo siguiente: «Si se sigue por ese camino y se confiere al clero, además del poder que se le ha concedido para llevar a cabo su tarea, el privilegio de tener que someterlo todo a su examen, reconociéndosele asimismo el derecho de juzgar si algo es o no asunto de su competencia por encima de cualquier otro tribunal, todo está perdido para las ciencias y pronto retornaríamos a los tiempos de la escolástica, cuando no

cabía ninguna otra filosofía salvo la modelada de acuerdo con los principios aceptados por la Iglesia o, como en la época de Galileo, la única astronomía posible será la consentida por el teólogo bíblico de turno, que nada entiende sobre esa materia» (Ak. XX, 431-432). Por supuesto, la prudencia irá ganando terreno y estos pasajes quedarán suprimidos en la versión definitiva. El segundo borrador presenta ya muchos puntos en común con el prólogo publicado finalmente, aun cuando no deje de advertir a la todopoderosa teología bíblica que no debiera luchar contra su rival más peligroso, la filosofía, recomendándola que más bien la tome como su guía, «pues ya no es posible imaginarla como antaño, cual una sirviente que sigue sus pasos» (Ak. XX, 439). En *Hacia la paz perpetua* (1795) retomará esta ironía, diciendo que, cuando se define a la filosofía como *sirvienta* de la teología, no se aclara «si va detrás de tan digna señora, asiendo la cola del manto, o más bien la precede con su antorcha» (*PP,* Ak. VIII, 369; cfr. *CF,* Ak. VII, 28).

Esto lo aduce Kant en un «artículo secreto» de su tratado sobre la paz perpetua, que contiene las páginas donde responde irónicamente a sus censores. Como para las autoridades legislativas del Estado, a las que se ha de atribuir naturalmente la máxima sabiduría, significaría casi una humillación dejarse asesorar por los ciudadanos filósofos, tendrá que recabar discretamente su parecer, ocultando que así lo hacen como si se tratara de un secreto, es decir, que les dejará hablar libre y públicamente, algo que desde luego harán por sí mismos, siempre y cuando no se les prohíba. «No cabe aguardar que los reyes filosofen o que los filósofos reinen, pero tampoco hay que desearlo, porque detentar el poder daña inevitablemente aquella libertad que debe caracterizar al juicio de la razón; sin embargo, resulta imprescindible que quienes ejerzan el poder no hagan desaparecer ni acallar a la casta de los filósofos y que, por el con-

trario, les dejen hablar públicamente para iluminar su tarea» (*PP,* Ak. VIII, 369). En el propio preámbulo del mencionado ensayo Kant solicita de los políticos que sean consecuentes y que, si desdeñan las fantasiosas utopías de los filósofos, no vean en ellas peligro alguno para el Estado, ni mucho menos escudriñen sus escritos para detectar en ellos una propaganda conspiradora. Una cosa u otra. Si sus consejos no pueden ser útiles, que dejen al filósofo expresar tranquilamente su opinión, sin censurar sus extravagancias ni amonestarlo por ellas y, si en cambio pueden tener alguna incidencia en la praxis política, más valdría que tomaran buena nota para orientar sus actuaciones.

«No sé —anota Kant en el borrador de *Teoría y práctica*— cómo debo tomar las recientes e inusitadas acusaciones contra la metafísica respecto a que sea causa de revoluciones políticas, si como un inmerecido honor o como una ingenua difamación, puesto que desde hace ya mucho tiempo era un principio asumido por los hombres con responsabilidades políticas el relegar a la metafísica dentro del recinto académico como un asunto de simple pedantería» (Ak. XXIII, 127). Con esta nueva ironía Kant está reafirmando una de sus más íntimas convicciones, a saber, la metafísica, tal como la entiende Kant, es decir, en cuanto utopía ética, puede transformar el mundo al regular la praxis moral y política. Metafísica viene a ser en el criticismo kantiano un sinónimo de filosofía, puesto que «la filosofía se reduce a metafísica y moral» (*Refl. 4902,* Ak. XIX, 24) o, mejor aún, a una metafísica moral. Y la filosofía, para Kant, ocupa los escaños del ala izquierda en el parlamento de la ciencia, esto es, aquellos que toca ocupar al partido de la oposición, porque, bajo una óptica estrictamente política, no le corresponde llegar a «ejercer el poder, pero sí asesorar a quien lo detenta, hallando en la libertad filosófica y la comprensión obtenida gracias a ella el mejor medio para conseguir sus fines» (*CF,* Ak. VII, 35).

Además de asesorar al poder, los filósofos estarían llamados también a tutelar las actividades de quienes están situados en el ala derecha del parlamento científico (esto es, médicos, juristas y teólogos), administrando la salud, el patrimonio y un consuelo eterno. «El médico habría de ser el personaje más importante para el hombre, al tratarse de quien prorroga su *vida*, luego le seguiría en importancia el *jurista*, que se compromete a velar por sus *bienes materiales,* y solo en último lugar (casi en el umbral de la muerte), aunque esté en juego la dicha eterna, se buscaría al sacerdote; pues incluso este, por mucho que aprecie la felicidad del mundo futuro, al no tener ningún testimonio de la misma, le reclama ardientemente al médico el permanecer un ratito más en este valle de lágrimas» (*CF,* Ak. VII, 22). La filosofía, «solo puede admitir todos esos deseos a través de prescripciones dictadas por la razón y, permaneciendo fiel al principio de la libertad, se circunscribe a sostener aquello que debe y puede hacer el hombre: vivir *honestamente*, no cometer *injusticias* y mostrarse *moderado* en el goce, ateniéndose sobre todo a la espontaneidad natural; para todo eso se requiere una gran sabiduría, pues en gran parte todo se reduce al hecho de que uno refrene sus inclinaciones y confíe la batuta directriz a su razón, algo que sin embargo no suele interesar demasiado a casi nadie al representar un esfuerzo personal» (*CF,* Ak. VII, 30).

Sin embargo, las reivindicaciones esgrimidas ante los doctos por la gente suelen exigir otro tipo de recetas, que resulten más compatibles con la ley del mínimo esfuerzo, y vienen a replicar así al filósofo, según escribe literalmente Kant: «"Lo que parlotean ustedes señores *filósofos*, ya lo sabía por mi cuenta desde hace mucho tiempo; lo que a mí me interesa averiguar de vosotros en vuestra condición de sabios es más bien esto: ¿cómo podría, aun cuando hubiese vivido como un *desalmado*, procurarme a

última hora un billete de ingreso al reino de los cielos?; ¿cómo podría, aun cuando *no tuviese razón*, ganar mi proceso?; y ¿cómo podría, aun cuando hubiese usado y *abusado* a mi antojo de mis fuerzas físicas, seguir estando sano y tener una larga vida? Para eso habéis estudiado y debierais saber más que cualquiera de nosotros (a quienes calificáis de idiotas), cuya única pretensión es tener buen juicio". Da la impresión de que el pueblo se dirigiera al erudito como a un adivino o a un hechicero familiarizado con las cosas sobrenaturales; pues el ignorante gusta de forjarse una idea exagerada acerca de las cualidades del sabio, a quien exige algo excesivo. Por eso resulta fácil presumir que, si alguien es lo bastante osado como para hacerse pasar por taumaturgo, este conquistará al pueblo y le hará abandonar con desprecio el bando de la filosofía» (*CF*, Ak. VII, 30-31).

Entre las tareas del filósofo kantiano figuraría también el desenmascarar a esos taumaturgos e instruir personalmente a los profesionales que quieran ejercer la medicina o el derecho, a fin de que no vendan milagros a su clientela. Su principal misión consistiría en lograr que cada cual piense por sí mismo y abandone así «la culpable minoría de edad, esto es, la incapacidad para utilizar su propia razón sin la dirección de otro», tal como Kant señala en su opúsculo *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* (1784). «La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado tiempo atrás de la conducción ajena, permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor de almas que reemplaza mi conciencia, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo.

Con solo pagar, no tengo necesidad de pensar; otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea» (Ak. VIII, 35). *Sapere aude!*, clama Kant como lema de la época que le toca vivir, la Ilustración. ¡Atrévete a tener un juicio propio! La filosofía kantiana entraña un proyecto emancipador, puesto que se propone liberar al hombre de toda tutela. Eso significa su constante invitación a «*pensar por sí mismo* y buscar en el fuero interno, en la propia razón, el criterio supremo para toda verdad; servirse de la propia razón no significa sino preguntarse a uno mismo sobre lo que se debe admitir, si es factible convertir en principio universal de la razón aquel fundamento por el cual se asume alguna cosa o también la regla resultante de lo que se admite» (Ak. VIII, 146-147n.) —escribe Kant en *¿Qué significa orientarse dentro del pensamiento?* (1786).

Si esto no se hace así, habrá que responsabilizar por ello a los filósofos. «Cunde la idea de que tener un carácter en sentido moral supone tan solo un deseo irrealizable; aunque acaso todo sea culpa de los filósofos, por no haber sabido realzar este concepto como se merece y definirlo escuetamente como *la sinceridad en el diálogo interior con uno mismo*, así como en *el modo de comportarse con los demás*, haciendo ver que la índole moral de nuestro talante supera con mucho al mayor de los talentos en lo tocante a la dignidad» (*AP*, Ak. VII, 295). En ese diálogo que cada cual mantiene consigo mismo en su interior es donde brota el manantial de cualquier ideal y talante utópicos. «El ideal —leemos en su *Crítica de la razón pura* (1781/87)— sirve como *arquetipo* para tasar la copia, y nosotros no conocemos otro patrón para nuestras acciones que la conducta del hombre divino albergado dentro de nuestro fuero interno, con el cual nos comparamos y juzgamos, haciéndonos mejores merced a ello, *aunque nunca podamos llegar a ser como él*» (*CR*, A 569, B 597).

Gracias a esta comparación con esa divinidad interna que representa nuestra conciencia moral se manifiesta dentro de nosotros una capacidad prácticamente ilimitada, «la *libertad interior* para desembarazarse del impetuoso entrometimiento de las inclinaciones, de suerte que ni siquiera la más anhelada tenga influencia sobre nuestra resolución, lo cual nos hace cobrar consciencia de *una independencia con respecto a las inclinaciones y la fortuna*» (*CP*, Ak. V, 161). Al invitarnos a inventarnos, la ética kantiana quiere forjar un talante utópico, alentado por la esperanza de mejorar el porvenir, que nos independice del torrente de las pasiones y nos emancipe de aquel apadrinamiento por parte del azar o la fortuna que requiere todo cálculo prudencial. Ciertamente, nunca podremos alcanzar del todo nuestras metas utópicas, al igual que no se puede llegar hasta el pie de un arco iris, pero el tramo recorrido en pos de tal objetivo, inalcanzable por definición, es lo único que puede ir trazando nuestra senda moral, haciendo camino al andar. Como dice Ortega, en la modernidad el utopismo se torna ucronismo. Los utopemas morales no se ubican ya, como antaño, en algún otro lugar, sino que son transferidos al impredecible futuro. La emancipadora tarea del sujeto moral kantiano consistiría en perseguir *asintóticamente* la *ucronía* de ir propiciando un mundo mejor merced a los utópicos ensueños de nuestra inventiva ética.

«Ese mundo mejor que anticipamos —escribe Javier Muguerza— y que todavía no ha llegado a ser no es otro que el mundo tal y como pensamos que debiera ser. Lo que Bloch llama la "función utópica" de la *esperanza* es la anticipación de dicho mundo que se abre paso por los oscuros vericuetos de lo aún-no-consciente o "preconsciente", a no confundir con el inconsciente freudiano o ya no consciente, puesto que —a diferencia de él— su contenido no es el pasado relegado al olvido por obra de

la represión, sino el futuro que es preciso liberar de las trabas que puedan reprimirlo. Ese es el caso de los "sueños diurnos", esto es, de la imaginación que ejercitamos cuando decidimos que soñamos despiertos. Cuanto se acaba de decir reviste especial importancia desde un punto de vista ético, pues la ética —que Bloch ejemplifica en la ética kantiana— está para él siempre transida, aun cuando sea abstractamente, de lo que el propio Kant llamaba la "esperanza de futuro". Lejos de inducirnos al quietismo, la ética como utopía —la utopía ética— nos puede seguir dando —incluso si la noche y la niebla de la disutopía han hecho desaparecer de nuestro campo de visión todo horizonte— más de una razón, tal vez las únicas razones, para no estarnos quietos» (Javier MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990, pp. 389, 391 y 419).

Antología*

«Ciertamente yo pienso con la más nítida convicción y con una enorme satisfacción muchas cosas que jamás tendré el valor de decir, mas nunca diré algo que no piense»

(Carta del 8 de abril de 1766 a Moses Mendelsohn, Ak. X, 69).

Platón

PLATÓN SE SIRVIÓ del vocablo *idea* entendiendo por ello no solo algo que jamás es derivado a partir de los sentidos, sino que sobrepasa también los conceptos del entendimiento estudiados por Aristóteles, por cuanto nunca se halla en la experiencia nada que le cuadre. Para Platón las ideas constituyen arquetipos de las cosas mismas y no simples claves de posibles experiencias, como las categorías. En su opinión emanaban de una razón suprema que las habría dispensado a la humana, si bien, al no hallarse ya esta en su estado primitivo, tiene que evocar trabajosamente aquellas antiguas ideas, ahora eclipsadas, mediante una reminiscencia que se llama «filosofía». No me interesa emprender aquí ninguna indagación filológica para desentrañar el sentido que nuestro egregio filósofo asoció con esta palabra tan suya. Solo señalaré que, al comparar los pensamientos de un autor en sus escritos y diálogos, no

* Traducción del autor

es nada insólito comprenderlo mejor de lo que él se comprendió a sí mismo, como quiera que pudiera hablar o incluso pensar en contra de su propio propósito por no definir con precisión un determinado concepto.

Platón encontró sus ideas en todo cuanto es eminentemente práctico, es decir, en todo aquello que descansa sobre la libertad, la cual a su vez se halla bajo conocimientos que son un producto idiosincrásico de nuestra razón. Quien quisiera inspirar los conceptos de virtud en la experiencia y convertir lo que a lo sumo sirve como ejemplo para una explicación imperfecta en un modelo de fuente cognoscitiva (como muchos han hecho realmente), haría de la virtud algo variable con arreglo al tiempo y las circunstancias, una quimera tan absurda como ambigua e incapaz de servir de regla. En cambio, cuando alguien es presentado como un modelo de virtud, cualquiera se percata de que aquel original genuino, con el cual compara ese presunto modelo para luego valorar según esta comparación, tan solo está en su propia cabeza. Tal cosa es la idea de virtud, con respecto a lo cual todos los posibles objetos de la experiencia ofician como ejemplos (pruebas relativas a que lo exigido por el concepto de la razón es realizable hasta cierto punto), mas no como arquetipos. El que un hombre jamás actúe adecuándose cabalmente a lo entrañado por la pura idea de virtud no demuestra, en modo alguno, que dicho pensamiento sea quimérico. Pues únicamente gracias a esa idea es posible juzgar el valor moral o la falta del mismo; por lo tanto, ella es necesariamente la que sirve de fundamento a cualquier aproximación hacia una perfección moral, por muy alejados de la misma que nos tengan los obstáculos inherentes a nuestra naturaleza humana y por imposible que nos resulte precisar cuál sea esta distancia [*Crítica de la razón pura* (1781/87), A 314-315, B 370-372].

Epicuro / Los estoicos

Entre las antiguas escuelas griegas solo hubo propiamente dos que siguieron un método idéntico al determinar el concepto del sumo bien, pues no hacían valer virtud y felicidad como dos elementos distintos del sumo bien, con lo cual buscaban la unidad del principio conforme a la regla de la identidad, pero en cambio se separaban al escoger distintamente entre ambos conceptos básicos. El *epicúreo* decía: «Cobrar consciencia de su máxima conducente a la felicidad, tal cosa es la virtud», y el *estoico* decía: «Cobrar consciencia de su virtud, he ahí la felicidad». Para el primero *prudencia* era tanto como moralidad y para el segundo, que escogía una denominación más elevada para la virtud, la *moralidad* era la única sabiduría verdadera.

Ha de lamentarse que el ingenio de estos hombres (el cual resulta al mismo tiempo admirable, por cuanto en tiempos tan remotos ya ensayaron todos los caminos imaginables para las conquistas filosóficas) fuese aplicado desafortunadamente a cavilar sobre la identidad entre virtud y felicidad. Pero al espíritu dialéctico de su época le cuadraba eso que también ahora induce a ciertas cabezas sutiles, cual es el suprimir en los principios diferencias esenciales e irreconciliables, tratando de transformarlas en disputas terminológicas para simular una aparente unidad del concepto supuestamente oculta bajo distintas denominaciones; y esto suele ocurrir en aquellos casos donde la unión de fundamentos desiguales subyace a tanta profundidad o altura que, al exigir una radical reforma de las teorías asumidas por otro lado en el sistema filosófico, se teme profundizar tan hondo en la diferencia real y se prefiere tratarla como una desavenencia centrada en simples formalidades.

Pese a que ambas escuelas coincidían en cavilar sobre la «unitariedad» de los principios prácticos de virtud y felicidad, se distanciaban infinitamente entre sí respecto

al modo en cómo pretendían forzar esa identidad, pues mientras una situaba su principio sobre la vertiente estética, otra lo hacía sobre la vertiente lógica, colocándolo aquella en la consciencia del necesitar sensible y esta en la independencia de la razón práctica respecto de todo fundamento determinante sensible. El concepto de virtud se hallaba ya según el *epicúreo* en la máxima tendente a promover su felicidad propia y, en cambio, el sentimiento de felicidad estaba ya contenido conforme al *estoico* en la consciencia de su virtud. Sin embargo, lo que se halla contenido en algún otro concepto es ciertamente idéntico con una parte del continente, mas no con el todo y, por lo demás, dos todos pueden ser específicamente diversos el uno respecto del otro, aun cuando consistan en la misma materia, en ambos las partes se ven unidas en un todo de modo muy distinto. El estoico afirmaba que la virtud es el *sumo bien absoluto* y la felicidad es la consciencia de poseerla como un estado del sujeto. El epicúreo sostenía que la felicidad es el *sumo bien absoluto* y la virtud supone solo la forma de la máxima para aspirar a ella con el uso racional de los medios para obtenerla.

Tanto Epicuro como los estoicos elevaban sobre todas las cosas esa felicidad que brota del ser consciente de poseer virtud en la vida, y el primero no estaba animado en sus preceptos prácticos por intenciones tan rastreras como cupiera deducir de los principios estipulados para su teoría, los cuales eran utilizados en sus explicaciones, mas no a la hora de actuar, o como muchos lo han interpretado, inducidos a ello por encontrar la expresión «voluptuosidad» donde podía leerse «satisfacción»; bien al contrario, Epicuro contaba la práctica desinteresada del bien entre los deleites propios del júbilo interior, y esa sobriedad o contención de las inclinaciones exigida desde siempre por el moralista más austero también casaba con su plan relativo

al deleite (por el cual entendía un corazón permanentemente alborozado). Su principal divergencia con los estoicos era colocar en ese deleite el fundamento de determinación, algo que estos rehusaron hacer con toda razón.

El virtuoso Epicuro, tal como todavía lo hacen ahora muchos hombres moralmente bienintencionados que no meditan con suficiente profundidad sobre sus principios, cayó en el error de presuponer la *intención* virtuosa en las personas a quienes pretendía proporcionarles por primera vez el móvil para esa virtud, y de hecho quien es honesto no puede encontrarse feliz sin cobrar antes consciencia de su rectitud, porque con semejante intencionalidad los reproches que se viese obligado a hacerse mediante su propio modo de pensar lo autocondenarían moralmente y le robarían cualquier disfrute de cuantas comodidades pudiese albergar su situación [*Crítica de la razón práctica* (1788), Ak. V, 111-112 y 115-116].

Amistad

Quien por inclinación o apetito sustrae algo a un amigo, como pueda ser la novia, se comporta de modo muy envilecido, pues igual que ha apetecido a la novia del amigo, también pudiera sentir inclinación por su bolsa [*Lecciones de ética* (1780), Ak. XXVII.1, 451]

Un verdadero amigo es aquel de quien puedo presuponer que me echará realmente una mano en caso de apuro y, sin embargo, esto es algo que no puedo demandarle, pues al ser yo también buen amigo suyo no puedo colocarlo en ese brete, debiendo limitarme a confiar en él sin exigir nada y preferir encarar sin ayuda mis reveses a perturbar con ellos al amigo [*Lecciones de ética* (1780), Ak. XXVII.1, 425].

Uno debe comportarse con el amigo de forma que ello no nos perjudique si se convierte en nuestro enemigo; no hemos de proporcionarle ningún arma en contra nuestra. Ciertamente no se debe presuponer que el amigo pueda convertirse en nuestro enemigo, pues de lo contrario no existiría confianza alguna. Mas cuando uno se entrega por entero al amigo y le confía todos aquellos secretos que pueden menguar su felicidad, se obra de modo muy incauto, ya que podrían verse divulgados por un descuido o ser utilizados en nuestra contra si nuestro confidente se volviera enemigo. Debemos evitar hacer esto sobre todo con los amigos irascibles, capaces de llevarnos al patíbulo en uno de sus arrebatos coléricos, aun cuando se deshicieran en disculpas tan pronto como se hubiesen aplacado [*Lecciones de ética* (1780), Ak. XXVII.1, 429-430].

Todo hombre tiene secretos y no debiera permitirse confiarlos ciegamente a los demás; en parte por el innoble temperamento de una mayoría que los utilizaría para causarle algún perjuicio, en parte porque a muchos les falta sensatez para juzgar y discernir entre lo que se presta o no a ser dicho (indiscreción), cualidades que resulta raro encontrar juntas en un sujeto (tanto como dar con un cisne de color negro); la amistad más estrecha exige que este amigo sensato e íntimo quede obligado a no contar el secreto que otro le ha confiado con toda sinceridad sin tener un permiso expreso para ello por parte del confidente [*La metafísica de las costumbres. Principios metafísicos de la Doctrina de la Virtud* (1797), Ak. VI, 472].

Acerca del suicidio

Según algunos, la prolongación de la vida se vería supeditada a determinadas circunstancias, siendo preferi-

ble poner término a la misma cuando no se puede seguir viviendo conforme a la virtud y la prudencia: ¿caben motivos más nobles? Estos apólogos del suicidio suelen aducir el ejemplo de Catón, que se mató a sí mismo al ver que no podía evitar caer en las manos de César, pese a contar con el apoyo de todo su pueblo; tan pronto como se hubiera sometido él, paladín de la libertad, sus conciudadanos habrían pensado: «¿Qué vamos a hacer nosotros, si hasta Catón se ha doblegado?». Aparentemente, Catón juzgó necesaria su propia muerte, pensando: «Si no puedes continuar viviendo como Catón, más vale no seguir viviendo». Hubo un tiempo, en época de los griegos y romanos, en que el suicidio se hallaba revestido con la aureola del honor, hasta el punto de que los romanos llegaron a prohibírselo a sus esclavos por ser algo propio de los señores. Los estoicos mantenían que el suicidio significaba una muerte apacible para el sabio, que decidía abandonar el mundo como si se tratara de trasladarse de una habitación, donde no se encuentra a gusto, hacia otra. Al hombre le resulta grato pensar que tiene la libertad de abandonar el mundo cuando guste. Incluso parece darse cierto ingrediente moral en este razonamiento, ya que alguien capaz de abandonar el mundo cuando se le antoje nunca podría verse sometido y se halla en disposición de decir las mayores verdades al más terrible de los tiranos, habida cuenta de que ningún tormento puede coaccionar a quien es capaz de abandonar el mundo tal y como un hombre libre se marcha de una ciudad cuando le viene en gana. Sin embargo, esta apariencia moral se desvanece tan pronto como se advierte que la libertad solo puede subsistir bajo una condición inalterable. Esta condición es la de que mi libertad (que no admite limitación externa alguna), no puede ser utilizada en contra mía para destruirme. Catón se hubiera comportado noblemente manteniéndose firme en su pos-

tura bajo todos los tormentos que César hubiera podido infligirle, mas no suicidándose [*Lecciones de ética* (1780), Ak. XXVII.1, 371-372 y 374].

Durante la «década del silencio»

Todo cuanto es bueno en sí mismo nos suscita un profundo respeto; sin embargo, lo que es bueno únicamente con respecto a nosotros, solo puede ser querido, mas no respetado. Respeto y amor constituyen sendas emociones que se circunscriben, respectivamente, a los ámbitos de la equidad y de la inclinación. Aquello que hallamos digno de respeto lo estimamos sobremanera. Ambas emociones están contrapuestas en alguna medida. Así, querremos beneficiarnos de una parcialidad que nos favorezca, pero nunca lograremos estimarla [*Refl. 6601* (1669/1770), Ak. XIX, 104].

La doctrina de la virtud, antes que limitar los placeres de la sensibilidad, muestra más bien los distintos modos entre los cuales cabe elegir aquellos que mejor se compadezcan con la regla de un asentimiento universal, lo que sin duda viene a constituir la mejor regla de prudencia en general. Abandonar esta pauta en aras del máximo provecho según el caso provoca un gran desasosiego dentro de nuestro ánimo. La naturaleza parece haber sometido en último término todas nuestras acciones a las exigencias sensibles. Ahora bien, al mismo tiempo se hacía necesario que nuestro entendimiento proyectara reglas universales conforme a las cuales organizar nuestros afanes de felicidad, armonizándolos entre sí, a fin de que nuestros ciegos impulsos no nos tengan de aquí para allá en pos de una presunta dicha. En este sempiterno antagonismo se hacía necesario un juicio imparcial e independiente de toda incli-

nación que proyectara reglas gracias tan solo a la voluntad pura, reglas válidas para cualquier hombre y situación, que comportarían la mayor armonía del sujeto consigo mismo y con los demás. En estas reglas habrían de caber las condiciones fundamentales bajo las cuales pudiera prestarse atención a los impulsos, de modo que su observancia representase por sí misma un objeto de nuestra voluntad, objeto que habríamos de perseguir a costa de sacrificar nuestra felicidad en aras de una forma más estable y auténtica [*Refl. 6621* (1769/1770), Ak. XIX, 114-115].

Cabe distinguir entre hallarse contento con uno mismo y mostrarse satisfecho con la propia situación; lo primero se refiere a la buena conducta, lo segundo atañe al bienestar [*Refl. 6632* (1769/1770), Ak. XIX, 120].

El principio del discernimiento moral no es la voluntad divina, como tampoco lo es el término medio de Aristóteles, ni el concepto universal de perfección, ni tampoco lo son el concepto universal de felicidad, la felicidad particular, ni el sentimiento o gusto moral, sino que lo es la razón [*Refl. 6760* (1772), Ak. XIX, 151].

Es de la mayor necesidad para la razón adoptar ciertas reglas prácticas como principios que se impongan absolutamente, de modo categórico, sin considerar las condiciones de lo provechoso. Pues, como en la determinación de lo útil todo es azaroso, la premisa básica ha de ser servirse de la libertad para limitar de un modo necesario la libertad misma. La condición universal de toda voluntad libre (e incluso de la propia libertad), que hace al hombre susceptible de un valor moral interno, consiste en no dejarse vencer nunca por los impulsos animales queriendo aquello que vuelve contra sí mismo al principio de la acción [*Refl. 6801* (1772/1775), Ak. XIX, 165).

Ciertamente, todo hombre busca su felicidad y también intenta promocionar esta en el seno de la sociedad civil. Mas no alberga de ningún modo el propósito de que sea el Estado quien determine dónde debe colocar su felicidad, sino que quiere procurársela por sí mismo. El Estado debe limitarse a protegerlo de aquellos hombres que pudieran obstaculizar dicha tarea [*Refl. 7854* (1775/1777), Ak. XIX, 535].

«Práctico» es casi un sinónimo de «destreza» o «habilidad»; «pragmático» viene a ser lo mismo que «prudente» o «sagaz»; «moral» es tanto como «sabio» [*Refl. 6823* (1776), Ak. XIX, 172-173].

No podemos forjarnos un concepto de cómo una mera forma de las acciones pueda tener la fuerza de un estímulo. Mas, pese a todo, así ha de ser, si debe tener lugar la moralidad y lo confirma la experiencia. Los efectos de esta causalidad formal no se ven determinados bajo los fenómenos. Tales efectos siempre suponen una novedad a espaldas de cuanto pueda ocurrir. Solo es nuestra mismidad lo que determina la acción y no una disposición extraña, una cadena de fenómenos empíricamente determinada. La apercepción del propio yo como la de un ser intelectual que es activo constituye la libertad [*Refl. 6860* (1776), Ak. XIX, 183].

No puede haber en absoluto nada bueno por sí mismo salvo una buena voluntad. Todo lo demás únicamente puede ser bueno de modo mediato o bajo una condición restrictiva. La felicidad en general es buena relativamente, resultando agradable para quienes la disfrutan, mas no supone algo bueno en términos absolutos, es decir, ante los ojos de cualquiera, o sea, en el juicio universal de la razón, si quienes disfrutan de tal felicidad no se han hecho dignos

de la misma con su comportamiento. Los talentos son muy buenos en tanto que medios; pero en definitiva todo depende de la voluntad que tenga el sujeto a la hora de servirse de ellos [*Refl. 6890* (1776/1778), Ak. XIX, 194-195].

El influjo de Dios sobre el hombre como ser libre es idéntico al de la razón autónoma en nuestra limitada naturaleza. Pues Dios solo es una idea de la razón [*Refl. 5540* (1776/1779), Ak. XVIII, 212].

Si consideramos la naturaleza como el continente de nuestros conocimientos, y nuestra razón es la encargada de determinar sus fronteras, no podríamos conocerla sino en tanto que no soslayemos el océano con el cual linda dicho continente y que sólo podemos reconocer desde la orilla [*Refl. 4949* (1777), Ak. XVIII, 38].

¿Acaso podemos tener alguna experiencia de que somos libres? ¡No! Pues de lo contrario podríamos experimentar por parte de todos los hombres que pueden oponerse al mayor estímulo. En cambio la ley moral dice: «*Deben* oponerse, luego *han de poder* hacerlo» [*Refl. 5434* (1777/1780), Ak. XVIII, 181].

No nos es posible demostrar ninguna *idea* teórica o dotarla de realidad salvo en el caso de la idea de libertad, excepción que ciertamente obedece al hecho de configurar la condición de la ley moral, cuya realidad supone un axioma. La realidad de la idea de Dios solo puede ser demostrada por esta otra idea, y ello únicamente con un propósito práctico, esto es, con miras a actuar como si hubiera un Dios [*Refl. 2842* (1778), Ak. XVI, 541].

Entre la naturaleza y el azar cabe un tercer término: la libertad [*Refl. 5369* (1778), Ak. XVIII, 163].

No es el principio de la felicidad general, sino el de la libertad conforme a leyes, lo que constituye el principio de la instauración del Estado [*Refl. 7955* (1780), Ak. XIX, 564].

Un tratado inédito sobre la felicidad

Aquellas cosas que despiertan nuestros sentidos nos proporcionan placer, debido a que nos afectan de una forma armónica y nos hacen sentir sin trabas el aliento de la vida. Sin embargo, es fácil advertir que la causa de este placer no estriba en el objeto, sino que se halla en la índole específicamente individual del sujeto, razón por la cual no puede poseer una validez universal y necesaria; en cambio, las leyes que hacen coincidir consigo misma la libertad de elección en vista de todo cuanto nos agrada entrañan, para todo ser racional que posee una capacidad de desear, el principio de una complacencia necesaria; por ello el bien conforme a estas leyes no puede resultarnos indiferente; tal y como sucede con la belleza, también hemos de tener una complacencia con la existencia del bien, ya que esto se compadece universalmente tanto con mi felicidad como con mi interés.

La materia de la felicidad es sensible, mas su forma es intelectual; no es posible concebir dicha forma sino como libertad sometida a leyes *a priori* que la hagan coincidir consigo misma, sin duda no para realizar efectivamente la felicidad, sino la posibilidad e idea de la misma. Pues la felicidad consiste en el binestar, en tanto que este no dependa de circunstancias empíricas, externas y azarosas, sino que descanse en nuestra propia elección. Esta elección tiene que determinar sin depender a su vez de determinaciones naturales, no tratándose aquí sino de una libertad bien ordenada.

Solo es susceptible de ser feliz quien se resiste a utilizar su libre arbitrio conforme a los datos relativos a la felicidad que le proporciona la naturaleza. Esta propiedad del libre arbitrio es la condición *sine qua non* de la felicidad. La felicidad no consiste propiamente en la mayor suma de placeres, sino en el gozo proveniente de la conciencia de hallarse uno satisfecho con su autodominio; cuando menos esta es esencialmente la condición formal de la felicidad, aunque también sean necesarias (como en la experiencia) otras condiciones materiales.

La función de la unidad *a priori* de todos los elementos de la felicidad es la condición necesaria de su posibilidad y la quintaesencia de la misma. Pero esta unidad representa la libertad bajo leyes universales del libre arbitrio, esto es, la moralidad. Esto hace posible la felicidad como tal sin hacernos depender de ella cual de un fin, constituyendo incluso la forma originaria de la felicidad, en la que uno prescinde por completo de las comodidades, pudiendo sobrellevar —e incluso remontar— las desgracias de la vida sin menoscabo del sentirse satisfecho.

Hallar grato el propio estado estriba en la dicha, mas tomar esos parabienes por felicidad no se corresponde con el valor de esta, sino que la felicidad ha de proceder de un principio *a priori* sancionado por la razón. Sentirse desgraciado no es una consecuencia inexorable de los infortunios que acaecen en la vida.

En el plano de los sentidos no cabe hallar una satisfacción completa, al no dejarse determinar con certeza y universalidad lo que resulta adecuado a sus necesidades; tales necesidades aumentan constantemente el nivel de sus exigencias, que permanecen eternamente insatisfechas, sin poder precisarse lo que les bastaría. La posesión de este placer resulta todavía menos cierta a causa de los

vaivenes de la fortuna y de la contingencia propia de las circunstancias propicias, así como por la brevedad de la vida. Sin embargo, el talante instruido por la razón para servirse apropiada y unánimemente de todos los materiales tendentes al bienestar se muestra certero *a priori*, dejándose reconocer perfectamente y formando parte de nosotros mismos, de modo que ni siquiera el estado pasivo de la muerte disminuye su valor.

Es cierto que la virtud cuenta con el privilegio de conseguir el mayor bienestar a partir de cuanto le brinda la naturaleza. Mas no estriba en este oficiar como medio su máximo valor, el cual queda cifrado en llevar aparejada una autosatisfacción de la que nosotros mismos somos sus promotores independientemente de las condiciones empíricas (que solo pueden proporcionar reglas de conducta particulares).

Se hace necesaria cierta cota mínima (patrimonial o infraestructural) de satisfacción, de la que nadie habría de adolecer y sin la cual no es posible felicidad alguna, presentándose cuanto exceda de dicha tasa como algo adventicio y accidental (*reditus fortuni*). En este nivel básico se ubica asimismo la autosatisfacción (o, por decirlo así, una *apperceptio iucunda primitiva*), si bien en este contexto la mencionada cota no tiene que depender de los dones naturales ni del azar y la fortuna, ya que estos no tienen por qué venir a coincidir con nuestros fines esenciales y más elevados. En este orden de cosas, a fin de que la satisfacción se muestre tan necesaria como universal, por consiguiente *a priori* y no meramente conforme a leyes empíricas, aquella cota básica de autosatisfacción tiene que: 1) basarse en el libre arbitrio, con objeto de que nosotros mismos podamos producirla conforme a la idea del sumo bien; 2) esta libertad ha de significar independencia de la imposición sensible, mas no de toda ley. Por lo tanto, no caben móvil ni bien más elevados que los

basados en la libertad conforme a leyes, en una concordancia universal con uno mismo, la cual constituirá entonces el valor y la dignidad de la persona.

El hombre encuentra en su conciencia la causa de hallarse satisfecho consigo mismo. Posee la predisposición para todo tipo de felicidad y de hacerse feliz aun careciendo de las comodidades de la vida. En este nivel no existe nada real, en el sentido de que no se da ningún placer como material de la felicidad, sin embargo, constituye la condición formal de la unidad, que es esencial a cada cual y sin la que el desprecio de uno mismo nos arrebata lo más esencial del valor de la vida, es decir, la estima de la persona. Esta condición formal representa algo así como una espontaneidad del bienestar.

Un hombre que posee tales sentimientos morales es digno de ser feliz, esto es, de llegar a poseer todos los medios que puedan propiciar su propia felicidad y la de los demás.

Sin embargo, para que la moralidad convenga por encima de todo y en términos absolutos, es necesario que resulte conveniente, no desde el punto de vista del provecho individual y particular, sino desde una perspectiva universal *a priori*, es decir, a los ojos de la razón pura, ya que la moralidad es universalmente necesaria para la felicidad, así como también digna de ella. Con todo, la complacencia causada por la moralidad no estriba en esto último, dado que no promete el aspecto empírico de la felicidad; por consiguiente, no contiene dentro de sí móvil alguno, pues para ello se requerirían siempre condiciones empíricas, es decir, la satisfacción de las necesidades.

La moralidad es la idea de la libertad tomada como principio de la felicidad (principio regulativo *a priori* de la felicidad). De ahí que las leyes de la libertad hayan de

ser independientes del propósito relativo a la propia felicidad, a la vez que contienen la condición formal *a priori* de la misma.

Al oír una prohibición, como es la de «no debes mentir», se plantea de inmediato la cuestión del ¿por qué no? Pues porque ello te perjudica, esto es, se contrapone a tu propia felicidad (Epicuro). Ahora bien, yo soy lo bastante sagaz como para permanecer fiel a la verdad de todos aquellos casos en los cuales ello me reporte algún beneficio, mas también para hacer una excepción a esta regla siempre y cuando la mentira pueda serme útil. ¡Solo tu mentira se opone a la felicidad universal! En lo que a mí concierne —arguyo— cada uno debe ocuparse de la suya propia. Sin embargo, esta felicidad reposa en tu propio corazón y esa mentira suscita aversión dentro de ti (estoicos). Únicamente yo puedo juzgar al respecto —replico. Puede que haya quienes posean un gusto tan refinado como para desterrar la mentira de su interior, pero en mi caso es muy distinto. Me regodeo cuando he vencido a alguien a base de astucia y con tal maquinación que no puedo ser descubierto. Vuestro sentimiento puede ser decisivo para vosotros, mas no podríais convertirlo en ley para mí. Sin embargo —aduce un tercero— no puedes apreciar o rehuir la mentira ni como perjudicial para ti, ni como algo aborrecible en sí mismo, de modo que no eres libre de hacer cuanto quieres. Contempla sobre ti el bien supremo que tu razón puede vislumbrar con sus ideas quedando difuminada en ese horizonte la felicidad personal. Platónicos, ¿de dónde os sacáis las ideas de este ser supremo. Yo no me acuerdo de haber trabado jamás conocimiento con tales ideas? ¿Acaso no son estas ideas productos casuales de la educación o del uso establecido? ¿Y cómo sabéis que existe semejante ser supremo, siendo así que solo podéis conocerlo a través de la razón y esta encuentra ese conocimiento detestable, porque en sí

mismo es digno de aborrecimiento? Ahora bien, esto es precisamente aquello de lo que dudo, duda de la que vosotros no habéis podido privarme.

(La teoría de la moralidad a partir del principio del puro libre arbitrio. Este es el principio de autosatisfacción *a priori* como condición formal de toda felicidad —paralelo al de la apercepción. Lo primero que el hombre ha de hacer es colocar la libertad bajo leyes de la unidad, pues sin esto sus acciones quedan sumidas en la mayor perplejidad. Poned en manos de un hombre de mucho entendimiento todos los medios apropiados para conseguir la felicidad y veréis cómo las inclinaciones acaban por arrastrar al entendimiento, comprometiéndolo en su propio juego).

Tras haber rechazado de este modo toda convicción ajena, me vuelvo hacia mí mismo y encuentro en mí —a pesar de que pueda disimularlo arbitrariamente ante los demás y nadie pueda darme una prueba convincente de ello— un principio de reprobación y una inconsciente aversión interior, que ciertamente puede verse superada de vez en cuando por estímulos adversos, mas nunca exterminada. ¿En qué se basa esta reprobación? ¿Se trata de un sentimiento inmediato relativo a la depravación, de una secreta reflexión sobre lo perjudicial o del temor a un juez invisible? Pues no puede tratarse de la costumbre, dado que entonces no podría ser universal e invencible, como lo es de hecho...

Soy libre, mas solo del apremio de los sentidos, sin poder verme libre al mismo tiempo de las leyes restrictivas de la razón; pues justamente para verme libre de aquel apremio he de someterme a estas leyes, porque de lo contrario queda enmudecida mi propia voluntad. Ahora bien, un

libertinaje sin ataduras, en virtud del cual yo pudiera querer algo que fuera contrario a mi propia voluntad y no me proporcionara ninguna base firme par confiar en mí mismo, ha de resultarme sumamente desagradable, habiéndose de reconocer *a piori* como necesaria una ley conforme a la cual la libertad concuerde consigo misma. No puedo renunciar a esta ley sin contravenir a mi razón, única instancia capaz de establecer según principios la unidad práctica de la voluntad. Estas leyes determinan una voluntad, que puede denominarse voluntad pura y antecede a todo lo empírico, así como un bien práctico puro que, aunque solo es formal, constituye el bien supremo, porque es producido por nosotros mismos, estando por lo tanto en nuestro poder y haciéndose posible en la medida en que también todo lo empírico obre bajo nuestro poder polarizado por la perspectiva del bien absoluto, esto es, de la felicidad pura. Ninguna acción puede contravenir esta regla, pues entonces atentaría contra el principio de autosatisfacción, que supone la condición de toda felicidad, ya se trate de la conseguida *a posteriori* o de la que descansa *a priori* en nuestro modo de pensar, ya se refiera a los demás o a nosotros mismos. Esta índole del libre arbitrio define el valor personal y absoluto del hombre. El resto de cuanto le es propio queda condicionado a esto, en la medida en que haga un buen uso de sus talentos. Además, hasta aquí el hombre solo se hace digno de los medios conducentes a la felicidad (pues la felicidad es un producto peculiar de la razón humana), porque solo según esas leyes puede venir a coincidir con el concepto racional de la misma.

La idea hipostasiada de la voluntad universal constituye el soberano bien supremo, que es al mismo tiempo la fuente originaria de toda felicidad [*Refl. 7202* (1775 P.A. Schilpp / 1780 P. Menzer), Ak. XIX, 276-282].

Libertad

Libertad es la capacidad de verse determinado únicamente por la razón y no solo de modo mediato, sino de forma inmediata, esto es, no por la materia, sino por la forma de la ley, es decir, moralmente [*Refl. 5436* (1778/1780), Ak. XVIII, 181].

El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *clave de bóveda* para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo la razón especulativa, y el resto de los conceptos (los de Dios y la inmortalidad), que como simples ideas permanecen en la razón especulativa sin asidero alguno, quedan asegurados por ese concepto de libertad y reciben con él, y gracias al mismo, consistencia y realidad objetivas, es decir, que la *posibilidad* de tales conceptos queda *probada* porque la libertad es algo efectivo, dado que esta idea se revela por medio de la ley moral.

Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa respecto de cuya posibilidad *sabemos* algo *a priori*, aun cuando no lleguemos a comprenderla, por cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos. A fin de que nadie se figure topar aquí con *incoherencias*, cuando ahora describo la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirme que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos *cobrar consciencia* de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* [razón de ser] de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* [modo de conocer] de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a *admitir* algo así como

lo que sea la libertad (aun cuando esta no resulte contradictoria). Mas, si no hubiera libertad, *no* cabría en modo alguno *dar con* la ley moral dentro de nosotros.

La conjunción de la causalidad entendida como libertad con ella misma en cuanto mecanismo natural, siendo así que aquella queda constatada por la ley moral y esta por la ley natural en uno e idéntico sujeto, cual es el hombre, resulta imposible sin representarse a este como ser en sí mismo con respecto a lo primero y como fenómeno en cuanto atañe a lo segundo, en el seno de la conciencia pura y de la empírica, respectivamente. Sin esto, la contradicción de la razón consigo misma resulta de todo punto inevitable [*Crítica de la razón práctica* (1788), Ak. V 3, 4n. y 10n.].

Terminología práctica

Cada cosa de la naturaleza opera con arreglo a leyes. Solo un ser racional posee la capacidad para obrar *con arreglo a la representación* de las leyes, esto es, según principios: una *voluntad.* Como para derivar las acciones a partir de leyes es requerida una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de tal ser que son reconocidas como necesarias objetivamente también son subjetivamente necesarias, esto es, la voluntad es una capacidad para elegir *solo aquello* que la razón reconoce al margen de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad y esta se ve sometida a condiciones subjetivas (ciertos estímulos) que no siempre coinciden con las objetivas; en una palabra, si la voluntad no es *de suyo* plenamente conforme a la razón (como es el caso entre los hombres), entonces las acciones que son reconocidas objetivamente como necesarias

son subjetivamente contingentes y la determinación de una voluntad semejante conforme a leyes objetivas supone una *coerción*.

La representación de un principio objetivo, en tanto que resulta coercitivo para una voluntad, se llama un mandato (de la razón) y la fórmula del mismo se denomina *imperativo*.

Todos los imperativos quedan expresados mediante un *deber ser* y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad cuya constitución subjetiva no se ve necesariamente determinada merced a ello (una coerción). Dicen que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, si bien se lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo por el hecho de representarselo como bueno. Sin embargo, *bueno*, en términos prácticos, es lo que determina a la voluntad mediante las representaciones de la razón, por ende, no por causas subjetivas, sino objetivas, o sea, por principios que sean validos para cualquier ser racional en cuanto tal. Se distingue de lo *agradable* o aquello que solo ejerce influjo sobre la voluntad mediante la sensación basada en causas meramente subjetivas, que solo valen para el sentido de este o aquel y no como principio de la razón que vale para todo el mundo. De ahí que los imperativos sean tan solo fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad humana.

Los imperativos mandan *hipotética* o *categóricamente*. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representaría una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a ningún otro fin. Si la acción fuese simplemente buena como medio *para otra cosa*, el imperativo es *hipo-*

tético; si se representa como buena *en sí*, o sea, como necesaria en una voluntad conforme de suyo con la razón, entonces es *categórico*.

El imperativo hipotético dice tan solo que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático* y en el segundo *asertórico*. El imperativo categórico que, sin referirse a ningún otro propósito, declara la acción como objetivamente necesaria de suyo al margen de cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico* (práctico).

El querer según estos tres tipos de principios se diferencia también claramente por la *desigualdad* en la coerción de la voluntad. Para subrayar dicha diferencia podrían ser llamados: *reglas* de la habilidad, *consejos* de la prudencia o *mandatos* (leyes) de la moralidad. También se podría denominar a los primeros imperativos *técnicos* (pertenecientes al arte), a los segundos *pragmáticos* (a la prosperidad) y a los terceros *morales* (a la conducta libre en general, o sea, a las costumbres) [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Ak. IV, 412-416].

Queriendo reseñar algún defecto en mi *Crítica de la razón práctica*, un crítico acertó más de lo que él mismo se imaginaba al afirmar que no se erigía en él ningún principio nuevo de la moralidad, sino solo una *nueva fórmula*. Pues ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar esta por vez primera?, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea el deber o hubiera estado sumido en un continuo error a este respecto. Sin embargo, quien sabe lo que significa para el matemático una *fórmula*, la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier deber en general.

También podría reprochárseme el no haber dilucidado con anterioridad los conceptos relativos a la *facultad de desear* o al *sentimiento del placer*; no obstante, este reproche sería injusto, dado que de suyo dicha explicación podría presuponerse como aportada por la psicología. Ahora bien, esa definición psicológica podría establecerse de tal manera que el principio del placer fuera colocado como fundamento para determinar la capacidad desiderativa (como de hecho suele ocurrir) y, merced a ello, el principio supremo de la filosofía práctica tendría que resultar necesariamente empírico, lo cual constituye sin embargo la primera cuestión a estipular y queda totalmente refutada en este crítica. Por eso quiero brindar aquí esa explicación tal como ha de ser, para dejar en suspenso al principio, como es de ley, este controvertido asunto. *Vida* es aquella capacidad que tiene un ser para actuar conforme a las leyes emanadas de su capacidad desiderativa. Esta, la *facultad de desear* o capacidad desiderativa, supone su *capacidad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones. Placer* es aquella *representación donde se da una coincidencia entre el objeto o la acción con las condiciones subjetivas de la vida*, o sea, con la capacidad *causal de una representación con respecto a la realidad de su objeto* (o con la determinación de las fuerzas del sujeto para producirlo mediante su acción). Al efecto de la crítica no necesito ningún otro concepto que sea tomado en préstamo de la psicología, pues el resto lo consigue la propia crítica. Se advierte fácilmente que la cuestión relativa a si el placer debe ser puesto siempre como fundamento de la capacidad desiderativa, o si en ciertas condiciones solo comparece tras su determinación, queda en suspenso merced a esta explicación; pues dicha explicación consta exclusivamente de notas del entendimiento puro, es decir, de cate-

gorías que no entrañan elemento empírico alguno. Esta cautela resulta harto recomendable en el conjunto de la filosofía, aunque se obvie tan a menudo, y consiste en no anticipar sus juicios mediante una osada definición antes de llevar a cabo un exhaustivo análisis del concepto, análisis que con frecuencia solo se alcanza muy tardíamente. También se observará que, a lo largo del transcurso global de la crítica (tanto de la razón teórica como de la razón práctica), se dan múltiples ocasiones para subsanar muchos defectos del antiguo itinerario dogmático de la filosofía y enmendar errores que no se advierten sino cuando los conceptos son aplicados por un uso de la razón *que abarca su conjunto*.

Temo aquí la mala interpretación de ciertas expresiones que he seleccionado con sumo cuidado para no malograr el concepto al cual hacen referencia. Así, en la tabla de las categorías de la razón *práctica*, bajo el epígrafe de la modalidad, lo *permitido* y lo *ilícito* (lo posible y lo imposible desde un punto de vista objetivo-práctico) casi comparten su significado con la categoría subsiguiente del *deber* y lo *contrario al deber* en el uso común del lenguaje; pero aquí lo *primero* debe significar aquello que se halla de acuerdo o en contradicción con un precepto práctico meramente *posible* (como, por ejemplo, la solución a todos los problemas de la geometría y de la mecánica), y lo *segundo* denotar cuanto guarda esa misma relación con una ley que subyace *realmente* a la razón en general; esta diferencia de significado tampoco es por completo ajena al uso corriente del lenguaje, aun cuando sí resulte algo inusitada. Así, por ejemplo, a un orador le resulta *ilícito* forjar nuevas palabras y construcciones sintácticas, pero al poeta se le *permite* en cierta medida tal licencia, sin que el deber se vea concernido en ninguno de los dos casos. Pues no se le puede prohibir a nadie

dar al traste con su fama de orador. Aquí solo entra en juego esa distinción entre imperativos *problemáticos*, *asertóricos* y *apodícticos* que viene dada por su respectivo fundamento de determinación. De igual modo, al confrontar las ideas morales de perfección práctica según diversas escuelas filosóficas, distingo entre la idea de *sabiduría* y la idea de *santidad*, a pesar de que yo mismo las tengo por idénticas en el fondo y desde un punto de vista objetivo. Ahora bien, ahí no entiendo por «sabiduría» sino aquella que se arroga el ser humano (el estoico) y, por tanto, como un atributo *subjetivamente* achacado al ser humano. (Acaso el término *virtud*, tan cultivado por los estoicos, pudiera designar mejor lo más característico de su escuela). Sin embargo, la expresión «un *postulado* de la razón pura práctica» puede dar pie a la mayor tergiversación, si se confunde con ella el significado que poseen los postulados de la matemática pura, los cuales acarrean consigo una certeza apodíctica. Estos postulan la *posibilidad de una acción* cuyo objeto es conocido teóricamente *a priori* como posible con plena certeza. Aquel, en cambio, postula la posibilidad de un *objeto* (Dios) según a leyes *prácticas* apodícticas de suyo y, por consiguiente, solo a los efectos de una razón práctica; pues esta certeza de la posibilidad postulada no es en modo alguno teórica, ni por lo tanto tampoco apodíctica, o sea, no se trata de una necesidad reconocida con respecto al objeto, sino de una conjetura necesaria con respecto al sujeto en orden a ejecutar sus leyes objetivas, pero prácticas, constituyendo por lo tanto una simple hipótesis necesaria. Para designar esta subjetiva, a la par que genuina e incondicionada, necesidad de la razón no he sabido encontrar una expresión mejor [*Crítica de la razón práctica* (1788), Ak. V 6n., 9n. y 11n.].

Sobre la falsa honradez del tendero

Omito aquí todas aquellas acciones a las que ya se reconoce como contrarias al deber, aunque puedan ser útiles para uno u otro propósito, pues en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pudieran haber tenido lugar *por deber*, al oponerse a este. También dejo a un lado las acciones que son efectivamente conformes al deber y hacia las que los hombres no poseen *ninguna inclinación* espontánea, pero las ejecutan porque alguna otra inclinación les mueve a ello. Pues en estos casos resulta fácil distinguir si la acción conforme con el deber ha tenido lugar *por deber* o en función de un propósito egoísta. Esta diferencia resulta mucho más difícil de apreciar cuando la acción es conforme al deber y el sujeto posee además una inclinación *espontánea* hacia ella. Así, por ejemplo, resulta sin duda conforme al deber que un tendero no cobre de más a su cliente inexperto y, allí donde abundan los comercios, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo para todo el mundo, de suerte que hasta un niño puede comprar en su tienda tan bien como cualquier otro. Por lo tanto, uno se ve servido *honradamente*; sin embargo, esto no basta para creer que por ello el comerciante se ha comportado así por mor del deber y siguiendo unos principios de honradez. Su beneficio lo exigía; mas tampoco cabe suponer aquí que por añadidura debiera tener una inclinación espontánea hacia los clientes, para no hacer discriminaciones entre unos y otros en lo tocante al precio por afecto hacia ellos. Consiguientemente, tal acción no tiene lugar por deber, ni tampoco por una inclinación espontánea, sino simplemente con una mira interesada [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Ak. IV, 397].

Tertulias e instrucción moral

Si se repara en el rumbo que toman las conversaciones en grupos variopintos, donde no participan simplemente eruditos e intelectuales, sino también gentes de negocios y amas de casa, se advierte que, al margen de la plática sobre anécdotas y chanzas, hay en esas tertulias otro entretenimiento, cual es el de razonar; pues las anécdotas, al centrarse su interés en la novedad, se agotan pronto, y la chanza enseguida se vuelve insípida. Pero entre todos los razonamientos no hay ninguno que suscite mayor aceptación de quienes, por otro lado, se aburren pronto con cualquier sutileza, ni que llegue a despertar cierta animación en la sociedad, como aquel que versa sobre el *valor moral* de tal o cual acción y a través del cual debe quedar estipulado el carácter de una persona. Aquellos para quienes cualquier sutil cavilación en las cuestiones teóricas supone algo árido y enojoso, en cuanto se trata de calificar el contenido moral de una buena o mala acción recién referida, se apresuran a intervenir, imaginando todo cuanto puede mermar o hacer sospechosa la pureza del propósito y, por lo tanto, el grado de virtud, con tanta precisión, profundidad y sutileza como no cabe esperar por su parte con respecto a ningún objeto de la especulación.

Muy a menudo en estos juicios uno puede ver reflejarse el carácter de las propias personas que juzgan sobre otros y, mientras algunos parecen exquisitamente inclinados, al ejercer principalmente su judicatura sobre los difuntos, a defender lo bueno que se cuenta de este o aquel hecho contra cualquier ofensiva objeción de impureza y, en definitiva, a defender el pleno valor moral de la persona contra el reproche de hipocresía y secreta maldad, en cambio hay otros que meditan más sobre las acusaciones e inculpaciones, a fin de impugnar este valor. Sin embargo, no siempre cabe atribuir a estos últimos el pro-

pósito de pretender eliminar la virtud en cualquier ejemplo aportado por los seres humanos, para convertirla merced a sus sutiles razonamientos en un nombre vacío, sino que con frecuencia solo supone un rigor bienintencionado en la determinación del genuino contenido moral según una ley inflexible, comparada con la cual, en lugar de con los ejemplos, la vanidad moral se desmorona y no solo se enseña modestia, sino que esta es sentida por cada cual en esa severa introspección. No obstante, entre los defensores de la pureza del propósito en los ejemplos dados, puede advertirse con frecuencia que, allí donde la presunción de rectitud esté a su favor, quisieran borrar incluso la más pequeña mácula, motivados por el hecho de creer que, si fuera impugnada su veracidad en todos los ejemplos y quedase desmentida la pureza de toda virtud humana, esta no sería tenida finalmente sino por una simple quimera, con lo cual todo afán por cultivarla sería considerado como un vanidoso amaneramiento y se vería desdeñado como una presunción engañosa.

Ignoro por qué los educadores de la juventud no han hecho uso, desde hace ya largo tiempo, de esta afición mostrada por la razón a inmiscuirse con gusto incluso en el más sutil examen al ser planteadas cuestiones prácticas y, tras haber asentado las bases de un catecismo simplemente moral, no han rebuscado en las biografías antiguas y modernas con el propósito de tener a mano ejemplos para los deberes presentados, con los cuales, principalmente gracias a la comparación de acciones similares en circunstancias distintas, activarían el discernimiento de sus pupilos para percibir un mayor o menor contenido moral en dichas acciones; con tal ejercicio comprobarían que hasta la más temprana juventud, todavía inmadura para cualquier especulación, se revela pronto muy perspicaz en esta materia y, al experimentar el progreso de su capacidad judicativa, se hallarán no poco interesados en

ello, pudiendo esperar —y esto es lo más importante— que el frecuente ejercicio de conocer la buena conducta en toda su pureza y aplaudirla, observando en cambio con pesar y desdén incluso la más pequeña desviación de ella, aun cuando hasta ese momento solo sea impulsado como un juego de la capacidad judicativa donde los niños rivalizan entre sí, dejará una perdurable impronta de estima y aversión que, merced a la simple costumbre de considerar tales acciones como dignas de aprobación o desaprobación, constituirá una buena base para la integridad de una vida moral en el futuro. Solo deseo que no se les moleste con los ejemplos de las llamadas acciones *nobles* (supramеritorias), con los que tanto alardean nuestros escritos sentimentales, asignándose todo simplemente al deber, así como al valor que un ser humano puede y debe darse a sí mismo mediante la consciencia de no haber transgredido ese deber. Porque cuanto acaba en vanos deseos y ansias de una perfección inasequible no produce sino héroes de novela que, mientras se envanecen en demasía por su sentimiento para con lo excesivamente grande, se absuelven de observar las obligaciones más comunes y corrientes, que se le antojan insignificantemente menudas [*Crítica de la razón práctica* (1788), Ak. V, 153-155].

Falacias del eudemonismo

Más refinada, aunque igualmente falsa, resulta la pretensión de quienes admiten que un peculiar sentido moral, y no la razón, determina la ley moral enlazando inmediatamente la consciencia de la virtud con el contento y el deleite, a la par que asocia el vicio con el desasosiego y el pesar, al cifrarlo todo en el anhelo de la felicidad propia. Sin traer a colación lo que ya quedó dicho anteriormente, me limitaré a observar el engaño que aquí se concita.

Para imaginarse al vicioso presa del desasosiego y atormentado por la consciencia de sus desmanes, han de presumir previamente que su carácter es al menos en cierto grado moralmente bueno, al igual que ha de presuponerse virtuoso a quien se recrea con la consciencia de sus acciones conformes al deber. Sin embargo, los conceptos de la moralidad y del deber tienen que ser previos a cualquier consideración sobre dicho contento, y en modo alguno pueden verse colegidas del mismo. Antes ha de apreciarse la transcendencia de aquello a lo que llamamos «deber», así como la autoridad de la ley moral y el valor inmediato que su cumplimiento confiere a la persona ante sus propios ojos, para luego sentir aquel contento en la consciencia de su adecuación al deber y la amarga reprimenda cuando uno puede reprocharse su transgresión.

Por lo tanto, ese contento o ese desasosiego no pueden ser experimentados antes del reconocimiento de la obligación ni tampoco pueden sustentar a esta última. Cuando menos hay que estar a medio camino de ser un hombre honesto para poder hacerse tan siquiera una representación de tales sensaciones. Tampoco niego desde luego que, tal como la libertad de la voluntad humana es inmediatamente determinable por la ley moral, el reiterado ejercicio de ese fundamento determinante pueda también producir finalmente un sentimiento subjetivo de hallarse contento consigo mismo; antes bien incluso es propio del deber cultivar y establecer semejante sentimiento, pues no en vano es el único que merece ser llamado «sentimiento moral». Mas con todo, el concepto del deber no puede verse derivado de ahí, porque en ese caso tendríamos que forjarnos el sentimiento de una ley como tal y convertiríamos en objeto de la sensación lo que solo puede ser pensado por la razón; y esto, de no suponer una trivial

contradicción, suprimiría por completo cualquier concepto del deber, colocando en su lugar un simple juego mecánico de inclinaciones sutiles que a veces discrepan con las más toscas [*Crítica de la razón práctica* (1788), Ak. V, 38-39].

Aquel *placer* (o desagrado) que necesariamente debe ir por *delante* de la ley, tal como suele ocurrir, es *patológico*; sin embargo, ese placer cuya comparecencia se ve precedida por la ley es de índole *moral*. El primero tiene como fundamento un principio empírico (la materia del arbitrio), mientras que el segundo alberga un principio puro *a priori* (basado tan solo en una determinación formal de la voluntad). Tal distinción revela el sofisma en que discurre todo eudemonismo, para quien el placer (*contento*) que un hombre íntegro tiene a la vista para interiorizar en su conciencia una proba conducta, esto es, el horizonte o la esperanza de una *felicidad* ulterior, representa el auténtico *móvil* para orientar cabalmente su comportamiento (conforme a la ley). Ahora bien, en tanto que dicha conducta sea honrada y sumisa para con la ley, yo debo presumir que *la ley precede al placer*, a fin de que luego quepa experimentar un gozo anímico al cobrar consciencia del buen comportamiento [*Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en la filosofía* (1796), Ak. VIII, 395-396 nota].

El hombre reflexivo, una vez que ha vencido las incitaciones del vicio y es consciente de haber cumplido con un deber a menudo penoso, encuentra dentro de su ánimo una tranquilidad interior, un contento al que muy bien cabe llamar felicidad y oficia como una especie de recompensa o salario de la virtud. Ahora bien, el eudemonista

(aquel que todo lo cifra en la felicidad) identifica ese gozo con el móvil que le hace obrar virtuosamente, determinándose a cumplir con su deber gracias a esa perspectiva de felicidad. Sin embargo, resulta claro que, como solo puede esperar recibir esta recompensa de la virtud mediante la conciencia del deber cumplido, esta debe ir por delante; es decir, que ha de verse obligado a cumplir con su deber antes de pensar, e incluso sin pensar, en que dicha felicidad será la recompensa de la observancia del deber. Por lo tanto, el eudemonista se mueve con esta explicación causal dentro de un *círculo*. Pues solo puede esperar ser feliz (o interiormente dichoso) si es consciente de su observación del deber, siendo así que, a su vez, solo puede ser llevado a observar su deber si prevé que con ello llegará a ser feliz. Pero en estas sutilezas del argumento eudemonista se encierra también una *contradicción*. Porque, por una parte, debe cumplir con su deber sin preguntar primero qué efecto tendrá esto en su felicidad, por tanto, merced a un motivo *moral*; pero, por otra parte, solo puede reconocer algo como deber si puede contar con la felicidad que tal cosa le reportará y atendiendo por lo tanto a un principio *patológico*, que es justamente el contrario del anterior. El placer que ha de preceder al cumplimiento de la ley para obrar de acuerdo con ella es patológico y el comportamiento sigue entonces el *orden natural*; pero aquel placer que debe verse precedido por la ley para poder ser experimentado está dentro del *orden moral*.

Cuando esta diferencia no se respeta, cuando se instaura como principio la *eudemonía* (el principio de la felicidad) en lugar de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la *eutanasia* (la muerte dulce) de toda moral [*La metafísica de las costumbres. Principios metafísicos de la Doctrina de la Virtud* (1797), Ak VI, 377-8].

En torno al sumo bien

La exigencia de admitir un *sumo bien* en el mundo —posible además gracias a nuestro concurso— como fin de todas las cosas no es una exigencia que nazca de una falta de móviles morales, sino de una falta de circunstancias externas en las cuales, y solo en las cuales, puede ser realizado, de acuerdo con dichos móviles, un objeto que es fin en sí mismo (*fin* moral). Pues no puede haber una voluntad completamente desprovista de fines, si bien es cierto que, cuando se trata simplemente de la coacción legal de las acciones, hay que prescindir de los fines y la ley constituye el único fundamento determinante de la voluntad. Pero no todo fin es moral (no lo es, por ejemplo, el de nuestra propia felicidad), sino que un fin de esa índole ha de ser desinteresado; y la exigencia de un fin propuesto por la razón pura, fin que comprende el conjunto de todos los fines bajo un principio (esto es, un mundo como sumo bien, posible además gracias a nuestra cooperación) es una exigencia de la voluntad desinteresada, que va *más allá* de la observancia de las leyes formales y alcanza a la realización de un objeto (el sumo bien).

Esta determinación de la voluntad es de carácter muy peculiar, a saber, es una determinación por la idea del conjunto de todos los fines, idea en la cual radica el fundamento de que, *si* nos hallamos en ciertas relaciones morales con las cosas dentro del mundo, tengamos que obedecer siempre a la ley moral, y a esto se añade todavía el deber de procurar con todas nuestras fuerzas *que exista* semejante relación (un mundo ajustado a los fines éticos supremos). En este orden de cosas, el hombre se piensa en analogía con a la divinidad [*Teoría y práctica* (1793), Ak. VIII, 279n.].

Catecismo ético

1) Maestro: ¿Cuál es el mayor deseo que engloba a todos los demás?

Discípulo: Alcanzar cuanto pretendo y lograr cuanto deseo; en una palabra, ver satisfechas todas mis inclinaciones.

2) M.: ¿Desearías entonces que, cuando quisieras mentir a alguien, este siempre fuera tan ciego como para creerte y que esa falsedad nunca se materializara o que, cuando envidies la suerte de alguien, pudieras someterlo a tu antojo o apropiarte de sus pertenencias?

D.: Por supuesto que no (resulta espantoso pensar así).

3) M.: ¿No habíamos quedado en que te contentaba ver satisfechos tus deseos?

D.: No del todo.

4) M.: Veamos. Estarías satisfecho con lo que has logrado, puesto que lo deseabas, pero no con lo que has hecho para lograrlo, esto es, no contigo mismo. Pues a la hora de rendirte cuentas ante ti mismo, habrías de reconocerte como un embustero infame y despreciable o como un abyecto estafador.

5) M.: ¿Cómo se denomina el estado en el que se ven satisfechos (acaso sin su intervención) todos los deseos de un hombre?

D.: No lo sé.

M.: Felicidad; puesto que todo proviene de la dicha.

6) M.: Por lo tanto, podrías ser feliz en sumo grado, estando sin embargo altamente insatisfecho. ¿Cuál es la razón de ello? El ser consciente de que no eres digno de esa felicidad.

7) M.: ¿Puede alguien que te hace feliz hacerte también digno de la felicidad, o has de ser únicamente tú quien consiga tal cosa mediante sus actos?

D.: He de serlo yo mismo.

8) M.: ¿Cuál debiera ser entonces el primero entre todos tus deseos, el de ser feliz o el de hacerte digno de la felicidad?

D.: Este último, es decir, obrar de forma que, cuando menos, no me haga indigno de ella.

M.: En esa tarea consiste la auténtica libertad.

9) M.: Existe, pues, una ley en ti y en tu razón que ciñe todos tus deseos al requisito de actuar así, y que se ha dado en llamar deber. Esta palabra significa que debes hacer cuanto sentencia esa ley sin plantearte utilidad alguna, sacrificando incluso tu mayor provecho, por muy onerosa e ingrata que resulte la acción; una ley semejante asevera: «*no debes mentir*». ¿Puedes ahora seguir cuestionándote qué perjuicios te acarrearía el mentir o las pingües ganancias que reporta en ocasiones la mendacidad? No, si en lugar de ponerte a deliberar sobre la opción de mentir, prestas atención a lo que se alcanza con la mentira: la indignidad.

Y es que, en cuanto se deja oír la voz del deber, se acallan los cantos de sirena de la felicidad.

10) M.: ¿Si estuviera en tu mano distribuir toda la felicidad, satisfarías de inmediato cualquier deseo?

D.: Sí.

11) Eso demuestra que tienes buen corazón. ¡Veamos si con ello demostrarías tener también una buena cabeza! ¿Concederías al indolente cuanto desea sin que se hubiera esforzado por ello, al embustero una gran elocuencia para embaucar a los otros, al avariento cuanto le es posible arrebatar a los demás, al manirroto un tesoro inagotable, al despiadado la capacidad de hacer daño, etc.?

D.: Claro que no.

12) ¿Y por qué no, si lo que tú pretendes es satisfacer los deseos de todo hombre? Voy a decirte lo que habrías de pretender: aquel a quien quieres demostrar toda esa benevolencia debería mostrarse digno de aceptarla, esgrimiendo una buena voluntad para hacer uso de todo ese bien.

13) Sin duda, esta buena voluntad se hallará incluida en aquello que desea. Teniendo en tu mano la distribución de toda la felicidad, ¿no deberías proporcionarle también esa buena voluntad, a fin de que no solo estuviera contento con su estado sino también consigo mismo? ¿No hemos dicho que debe ser primero un buen hombre para hacerse digno de ser feliz?

D.: Sí.

14) Por lo tanto, debe sacar de sí esa buena voluntad; nadie más puede dársela, puesto que siempre has de presuponer una buena voluntad para ser digno de alcanzar el cumplimiento de su deseo. La buena voluntad es, pues, el primer bien, que no puede ser otorgado por ningún otro, puesto que tampoco se puede comenzar a desear tenerla, si no se la posee ya en una buena medida [*Refl. 7315* (1792/94), Ak. XIX, 311-313; cfr. *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 480 y ss.].

La voz del deber

Todo hombre se encuentra en su razón con la idea del deber y se estremece al escuchar su voz inflexible en cuanto se hacen sentir las inclinaciones que le tientan a desobedecerla. Se halla convencido de que, aun cuando estas últimas se coaliguen para conspirar contra aquella, la majestad de aquella ley que le prescribe su propia razón las dominará sin vacilar, saliendo así fortalecida su voluntad. ¿Qué es eso que hay en mí, capaz de hacer que pueda sacrificar los más sugestivos reclamos de mis instintos, así como todo deseo que tenga origen en mi naturaleza, en aras de una ley que no me promete ningún beneficio y cuya transgresión no entraña perjuicio alguno? Esta pregunta embarga el ánimo de admiración hacia la grandeza y sublimidad de esta disposición interna alojada en la

humanidad, así como hacia la impenetrabilidad del enigma que la recubre; pues responder: «se trata de la *libertad*», sería caer en una tautología, dado que esta representa el misterio mismo [*Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía* (1796), Ak. VIII, 402-403].

El tribunal de nuestra conciencia

La conciencia moral representa una corte de justicia en que el entendimiento es legislador, un tribunal donde la facultad de juzgar oficia como fiscal y abogado defensor a un tiempo, quedando el papel de juez en manos de la razón [*Refl. 6815* (1775/1778), Ak. XIX, 170].

Todo concepto del deber entraña una coacción objetiva mediante la ley (en cuanto imperativo que restringe nuestra libertad) y se adscribe al entendimiento práctico que proporciona la regla, pero la *imputación* interna de un acto, como de un caso que cae bajo la ley, corresponde a la *capacidad judicativa*, la cual ratifica si dicho acto ha tenido lugar o no en cuanto tal bajo una ley; luego le siguen las conclusiones de la *razón* (la sentencia), esto es, la vinculación del efecto jurídico con el acto (la condena o absolución); todo ello acontece ante una *corte de justicia* llamado *tribunal* (foro), en cuanto persona moral que procura un efecto a la ley. El ser consciente de un *tribunal interno* dentro del hombre (tribunal ante el cual sus pensamientos vienen a disculparse o acusarse recíprocamente) constituye la *conciencia moral*.

Cualquier hombre posee una conciencia moral y se halla observado por un juez interior que lo conmina e impone un temor vinculado al respeto; y ese poder coactivo que vela por las leyes en su interior no es algo que se *invente* de suyo (arbitrariamente), sino que viene incorporado a su ser.

Le sigue como su sombra cuando piensa en escapar. Ciertamente puede aturdirse o adormecerse mediante placeres y diversiones, mas no puede evitar volver en sí o despertarse tan pronto como escucha su temible voz. Su depravación puede llegar al extremo de darle la espalda y no hacerle caso, pero no puede dejar de *oírla*.

Esta disposición moral originaria e intelectual (porque supone una representación del deber), llamada *conciencia moral*, alberga una particularidad en tanto que, aun cuando su tarea sea un quehacer del hombre consigo mismo, este se ve instado por su razón a ejecutarla como si cumpliera el mandato de *alguna otra persona*. Pues aquí se trata de presentar un *pleito* (causa) ante un tribunal. Pero que tanto el juez como el *acusado* por su conciencia se identifiquen con *una y la misma persona* es un modo absurdo de concebir un tribunal, pues en tal caso el fiscal perdería siempre. Por lo tanto, ante cualquier deber la conciencia moral del hombre tendrá que pensarse como un *alter ego* distinto a uno mismo (el ser humano en general) en cuanto juez de sus acciones, si no quiere contradecirse a sí misma. Este *alter ego* puede ser una persona efectiva o meramente ideal y creada por la razón.

Esa doble personalidad, bajo la cual ha de pensarse cualquier hombre que se acusa y juzga en la conciencia moral (ese doble yo que, por un lado, tiene que temblar en el banquillo de un tribunal al cual se confía él mismo, pero por otro ha de tener en sus propias manos las funciones del juez merced a una connatural autoridad), necesita ser explicada, para evitar que la razón caiga en una contradicción consigo misma. Yo, acusador y acusado, soy el mismo *hombre*, pero en cuanto sujeto de una legislación moral, procedente del concepto de libertad, en la cual el hombre se halla sometido bajo una ley que se confiere a sí mismo, tiene que considerarse como un *alter ego* del hombre sensible dotado de razón, aunque solo con

respecto a lo práctico. Este *alter ego* es quien oficia como fiscal acusador, frente al cual se autoriza la presencia de un asesor jurídico del acusado (su abogado defensor). Una vez concluida la causa, el juez interior, en cuanto persona *investida de poder* para ello, pronuncia la sentencia sobre felicidad o aflicción como consecuencias morales del acto. Dicha sentencia es inapelable por nuestra razón y solo podemos respetar su incondicionado *iubeo* (aquiescencia) o *veto*.

El veredicto de la conciencia moral sobre los hombres constituye una sentencia firme *absolutoria* o *condenatoria*; cabe observar que la primera nunca puede acordar una *recompensa* (*premio*), en cuanto ganancia de algo que anteriormente no era suyo, sino que solo entraña un *estar contento* por haberse sustraído al peligro de ser encontrado culpable y esa dicha que comporta el reconfortante *consuelo* de la conciencia moral no es *positiva* (en cuanto júbilo), sino únicamente *negativa* (el sosiego que sigue a la inquietud).

El autoconocimiento moral, que impone penetrar las profundidades más difíciles de sondear (el abismo) del corazón, es el comienzo de toda sabiduría humana. Solo descender a los infiernos del autoconocimiento rotura el camino hacia la deificación [*La metafísica de las costumbres. Principios metafísicos de la Doctrina de la Virtud* (1797) Ak. VI, 437-441].

Filosofía de la historia

Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo —como animales— ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a

un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores). No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea hacerse sobre tan engreída especie. En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso —puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún *propósito* racional *propio*— que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la naturaleza. Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que podujo un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas y, posteriormente, a un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza [*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Ak. VIII, 17-18].

Características de la razón humana

Una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos con ayuda de la imaginación, no solo *sin* contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso *en contra* de tal impulso; tales deseos reciben el nombre de

concupiscencia, pero en virtud de ellos se fue tramando poco a poco todo un enjambre de inclinaciones superfluas y hasta antinaturales que son conocidas bajo la etiqueta de *voluptuosidad*. El motivo para renegar de los impulsos naturales pudo ser una insignificancia, pero el éxito de este primer intento, es decir, el tomar conciencia de su razón como facultad que puede sobrepasar los límites donde se detienen los animales fue algo muy importante y decisivo para el *modus vivendi* del hombre. Este descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales. Se encontró, por decirlo así, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos —que hasta entonces le había consignado el instinto— se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad; sin embargo, una vez que había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo el dominio del instinto).

Otra peculiaridad de la razón es la reflexiva *expectativa de futuro*. Esta capacidad de gozar no solo del momento actual, sino también del venidero, esta capacidad de hacerse presente un tiempo por venir, a menudo muy remoto, es el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino —pero al mismo tiempo es igualmente una fuente inagotable de preocupaciones y aflicciones que suscita el incierto futuro, cuitas de las que se hallan exentos todos los animales.

El último paso dado por la razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender este que él constituye en realidad el *fin de la naturaleza* y nada de lo que vive en la tierra podría representar una competencia en tal sentido. La primera vez que le dijo a la oveja: «la piel que te recubre no te ha sido

dada por la naturaleza para ti, sino para mí», arrebatándosela y revistiéndose con ella, el hombre tomó conciencia del privilegio que concedía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró compañeros en la creación, sino medios e instrumentos para la consecución de sus arbitrarios propósitos. Tal concepción implicaba la reflexión contraria, esto es, que no le era lícito tratar así a *hombre* alguno, sino que había de considerar a todos ellos como copartícipes iguales en los dones de la naturaleza; una remota preparación para las limitaciones que en el futuro debía imponer la razón a la voluntad en la consideración de sus semejantes, lo cual es mucho más necesario para el establecimiento de la sociedad que el afecto y el amor.

Y así se colocó el hombre en pie de *igualdad con todos los seres racionales*, cualquiera que sea su rango, en lo tocante a la pretensión de *ser un fin en sí mismo*, de ser valorado como tal por los demás y no ser utilizado meramente como medio para otros fines. En esto, y no en la razón considerada como mero instrumento para la satisfacción de las distintas inclinaciones, está enraizado el fundamento de la absoluta igualdad de los hombres incluso con seres superiores que lo aventajen de modo incomparable en materia de disposiciones naturales, pues esta circunstancia no le concede a ninguno de ellos el derecho de mandar caprichosamente sobre los seres humanos. Este paso se halla vinculado a su vez con la *emancipación* por parte del hombre del seno materno de la naturaleza [*Probable inicio de la historia humana* (1786), Ak. VIII, 111-114].

Del fuste torcido de la humanidad

El ser humano es (aunque sea libre) una criatura que necesita de un señor. Esto le degrada entre todos los ani-

males, que no precisan de señor alguno para mantenerse en sociedad. La causa estriba en su libertad, en que no se vea propulsado por el instinto natural, que uniformiza a todos los miembros de una especie, sino por antojos y ocurrencias (o por principios) que no propician unidad alguna. Esta libertad se ve acompañada de una cierta propensión a sustraerse de la pauta que la razón le prescribe y dejarse caer por la pendiente de las inclinaciones. Puede cometer injusticias, ya que cuenta con estímulos para ello y lo que debería contenerle no es de fiar. Precisa, pues, de un señor que lo llame al orden, no tanto por lo que atañe a él mismo, sino por cuanto concierne a la relación en que se halla con los demás. El hombre ha de ser dominado, siendo así que verse dominado y limitado es lo que más detesta. Se somete por la seguridad de garantizar su propia seguridad, aparentando acatar de buen grado la autoridad que le protege frente a los otros; sin embargo, siempre anhela en secreto sustraerse a sí mismo de esa autoridad y conservar una libertad sin ataduras, gustando de que los demás se sometan a la coacción de la ley en sus relaciones con él. Desde luego, se da perfecta cuenta de la equidad de la ley, deseando únicamente constituir una excepción a ella [*Refl. 1500* (1775/1777), Ak. XV, 785-786].

La mayor dificultad entrañada por el problema de instaurar una constitución civil se cifra en que cualquier hombre reclama sus derechos pero sin reconocer los ajenos; es un animal que necesita de un señor, el cual a su vez no puede ser sino un hombre. De una madera tan torcida no se puede tallar caduceo alguno [*Refl. 1464* (1783/1788), Ak. XV, 644]

El hombre es un *animal* que, cuando vive entre los de su especie, *necesita un señor*; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como

criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal lo induce a hacer una excepción consigo mismo en cuanto se presenta la menor oportunidad. Precisa por tanto de un *señor* que doblegue su propia voluntad y lo obligue a obedecer una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre. Mas ¿de dónde toma ese señor? De ninguna otra parte que no sea la especie humana. Pero este será un animal que a su vez necesita de un señor. Así pues, sea cual sea el punto de partida, no se concibe bien cómo pueda el hombre procurarse un jefe de la justicia pública que sea justo él mismo, resultando indiferente en este sentido que se trata de una sola persona o de un grupo escogido a tal efecto, pues todos y cada uno de ellos abusarán siempre de su libertad, si no tienen por encima de sí a nadie que ejerza el poder conforme a leyes. El jefe supremo deber ser, sin embargo, justo *por sí mismo* sin dejar de ser un *hombre*. Por eso esta tarea es la más difícil de todas y su solución perfecta es poco menos que imposible: a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto. La naturaleza solo nos ha impuesto la aproximación a esa idea [*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Ak. VIII, 23].

¿Cómo puede aguardarse que de una madera tan retorcida (como es la naturaleza humana) se labre algo enteramente recto? [*La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Ak. VI, 100].

Su metáfora de los árboles en el bosque

Si un niño hace en su casa cuanto le viene en gana, imponiendo siempre su santa voluntad, se convertirá en

un ser despótico y, al topar luego en la sociedad con una resistencia generalizada, a la que no está ni mucho menos acostumbrado, no le será útil a esa sociedad. Recurramos a una metáfora. Los árboles se disciplinan mutuamente en el bosque al buscar el aire que les es necesario para su crecimiento, no junto a los otros, sino por encima de sí, allí donde no encuentran obstáculo alguno, creciendo de ese modo derechos hacia lo alto; por el contrario, un árbol en pleno campo, donde no se ve limitado por ningún otro, crece enteramente atrofiado y luego es demasiado tarde para disciplinarlo. Otro tanto ocurre con el hombre. Si se le disciplina pronto, crecerá derecho con los otros; de no hacerlo a tiempo, será un árbol achaparrado [*Lecciones de ética* (1780), Ak. XXVII.1, 468].

Dado que solo en la sociedad (y ciertamente en aquella donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros) puede conseguirse la suprema intención de la naturaleza, a saber, el desarrollo de todas sus disposiciones naturales en la humanidad, la naturaleza quiere que la humanidad también logre por sí misma este fin, al igual que todos los otros fines de su destino. Así, en una sociedad en que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la naturaleza para con la especie humana, ya que la naturaleza solo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola. Esta necesidad que constriñe al hombre —tan apasionado por la libertad sin ataduras— a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor

de todas, esto es, aquella que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir mucho tiempo en salvaje libertad. Solo en el terreno acotado de la sociedad civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado; tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándole a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados y encorvados como aquellos que vienen a extender caprichosamente sus ramas y están apartados de los demás, de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más excelente orden social, son frutos de aquella insociabilidad que impone a la humanidad su autodisciplina, obligándole a desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso mecanismo [*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Ak. VIII, 22].

¿De dónde debe provenir la mejora del mundo? ¿De los príncipes o de los súbditos? ¿Acaso deben estos mejorarse primero a sí mismos y salir así al encuentro de un buen gobierno? En todo caso, si esa mejora ha de ser acometida por los príncipes, habrá de comenzarse por mejorar su educación, ya que durante mucho tiempo se ha cometido el grave error de no contrariarles en su juventud. Mas un árbol solitario en medio del campo crece torcido y extiende desmesuradamente sus ramas; por el contrario, un árbol que se alza en medio del bosque crece derecho, buscando el aire y el sol por encima de sí a causa de la resistencia que le oponen los árboles colindantes. Esto mismo es lo que ocurre con los príncipes. Siempre será mejor que sean educados por alguno de entre sus súbditos que por uno de sus iguales: solo podemos esperar que el bien venga de arriba cuando su educación sea la idónea [*Pedagogía* (1803), Ak. IX, 448].

Guerra y paz

Se ha de reconocer que las mayores desgracias que afligen a los pueblos civilizados nos son acarreadas por la *guerra* y, en verdad, no tanto por las guerras actuales o las pretéritas, como por los *preparativos* para la próxima, por ese rearme nunca interrumpido e incesantemente incrementado que tiene lugar por temor a una guerra futura. A tal efecto se aplican todos los recursos del Estado, todos los frutos de su cultura que tan bien podrían emplearse en acrecentar esta; en muchos lugares se inflige un notable perjuicio a la libertad y a la maternal provisión del Estado para con los individuos, se transforma en severas e implacables exigencias, justificadas pese a todo por el temor de un peligro exterior. Ahora bien, ¿acaso tropezaríamos con esta cultura, con la estrecha relación que mantienen los distintos estamentos de una comunidad para el fomento recíproco de su bienestar e incluso con el grado de libertad que ahora queda a pesar de hallarse bajo leyes muy restrictivas, si aquella guerra siempre temida no infundiera hasta en los propios jefes de Estado ese *respeto por la humanidad*? Bastará con considerar el caso de China, susceptible por su enclave de sufrir un ataque inesperado, pero que ha borrado de su feudo cualquier vestigio de libertad al carecer de un enemigo lo bastante poderoso como para temerlo. Así pues, dado el nivel cultural en que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y solo después de haberse consumado una cultura —sabe Dios cuándo— podría sernos provechosa una paz perpetua, que además solo sería posible en virtud de aquella [*Probable inicio de la historia humana* (1786), Ak. VIII, 121].

La condición formal bajo la cual, y solo bajo la cual, la naturaleza puede alcanzar su designio final [el desarro-

llo de las disposiciones naturales en la especie humana] es aquella constitución, concerniente a las relaciones de los hombres entre sí, donde a los quebrantamientos de la libertad, que se hallan en recíproco antagonismo, se contrapone una fuerza legal en un conjunto global denominado *sociedad civil*, ya que solo en ella puede tener lugar el mayor despliegue de las disposiciones naturales. Mas, aun cuando los hombres fueran lo bastante listos como para descubrirla y lo suficientemente sabios como para someterse voluntariamente a su coerción, a esa sociedad civil todavía le resultaría indispensable un conjunto *cosmopolita*, es decir, un sistema para todos los Estados que corren el riego de perjudicarse mutuamente. A falta de tal sistema y merced a los obstáculos que la ambición desmedida, el ansia de dominio y la codicia, sobre todo de quienes tienen el poder en sus manos, interponen ante la posibilidad misma de un proyecto semejante, se hace inevitable la *guerra* (en la cual algunos Estados vienen a fragmentarse y se desmiembran en otros más pequeños, mientras que alguno se anexiona un Estado de menor tamaño para intentar aumentar su propia magnitud); la *guerra*, tal como es una empresa impremeditada por parte del hombre (en cuanto se ve suscitada por pasiones desenfrenadas), sí supone un tanteo profundamente recóndito y acaso intencionado por parte de la suprema sabiduría, cual es preparar el terreno para una fusión entre legalidad y libertad en los estados, cuando no establecer gracias a ello la unidad de un sistema fundado moralmente; y, pese a los horribles tormentos con que la guerra ultraja al género humano y las penalidades, quizá todavía mayores, que su constante preparación impone incluso en tiempos de paz, la guerra constituye un móvil más (mientras la esperanza de su jubilación se transfiere siempre un poco más allá) para desarrollar hasta su más alta cota todos los talentos que sirven a la cultura [*Crítica del Juicio* (1790), Ak. V, 432-433].

Si, como no puede ser de otro modo en una constitución republicana, es preciso el consentimiento de los ciudadanos para decidir si debe haber guerra o no, nada resulta más natural que se medite mucho antes de comenzar un juego tan nefasto, dado que ellos mismos habrán de padecer las calamidades acarreadas por una guerra (desde combatir o sufragar con su propio patrimonio los gastos originados por ella, hasta reconstruir penosamente lo devastado en la contienda y, por último, para colmo de males, asumir el pago de las deudas que se transfieren a la paz misma). Por el contrario, en una constitución donde el súbdito no es ciudadano y que, por lo tanto, no sea republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es entonces un miembro del Estado, sino su propietario, y la guerra no afecta para nada su ritmo de vida, que transcurre plácidamente entre banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etc., de suerte que la guerra representa para él una especie de diversión adicional y puede llegar a declararla por causas insignificantes, encargando luego al cuerpo diplomático —siempre bien dispuesto para esa tarea— que cubra las apariencias y busque una justificación plausible [*Hacia la paz perpetua* (1795), Ak. VIII, 351].

¿Quién tiene derecho al sufragio?

Aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama *ciudadano* (*citoyen*, esto es, *ciudadano del Estado* y no de la ciudad, *bourgeois*). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es esta: que uno sea *su propio señor* y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que lo mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo

haga solo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no *esté al servicio* —en el sentido estricto de la palabra— de nadie más que de la comunidad. Aquel que elabora una *obra* puede cederlo a otro mediante *venta*, como si fuera propiedad suya. Pero la *prestación de servicios* no es una *venta*. El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero son meros *operarios*, no *artífices*, y no son miembros del Estado, por lo que tampoco están cualificados para ser ciudadanos. Aunque aquel a quien encargo mi leña y el sastre al que doy el paño para que me haga un traje parecen encontrarse en relaciones del todo semejantes con respecto a mí, aquel se diferencia de este como el peluquero del fabricante de pelucas, por tanto, igual que el jornalero se diferencia del artista o el artesano, que hacen una obra y esta les pertenece mientras no sea pagada. Estos últimos, en tanto que fabricantes, truecan con otro su propiedad; el primero trueca el uso de sus fuerzas, uso que cede a otro. (Es algo difícil —lo confieso— determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor).

En este orden de cosas, los pertenecientes al artesanado y los grandes (o pequeños) propietarios son todos iguales entre sí, a saber, cada uno solo tiene derecho a un voto. Pues respecto a esos propietarios (incluso sin entrar en la cuestión de cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos y cómo ocurrió que muchos hombres, que de otro modo hubieran podido adquirir todos ellos unas posesiones estables, se ven con eso reducidos al mero servicio de los anteriores para poder vivir), atentaría ya contra el principio de igualdad el hecho de que una ley les distinguiera con la prerrogativas de una posición en virtud de la cual, o bien sus des-

cendientes han de seguir siendo siempre grandes propietarios (de feudos) sin permitir que sus propiedades sean vendidas o partidas en herencia —impidiendo así que un mayor número de gente saque partido de ellas—, o bien se determine incluso que, al efectuar tales particiones, nadie puede adquirir parte alguna de tales propiedades salvo que pertenezca a cierta clase de personas arbitrariamente acreditadas para ello. En suma: el gran hacendado anula a los propietarios más pequeños, y a sus votos, en tan escasa medida como éstos podrían usurpar el puesto de aquel; así pues, aquel no vota en nombre de estos y tiene, por tanto, solo *un* voto [*Teoría y práctica* (1793), Ak. VIII, 295-296].

Las excepciones a la ley del talión

La *pena judicial* no ha de ser nunca proclamada como medio para propiciar algún otro bien con las miras puestas en la sociedad civil o en el delincuente, sino que siempre ha de ser impuesta simplemente porque alguien *ha delinquido*; pues el ser humano jamás puede ser manejado como mero medio para los propósitos de algún otro, siendo esto algo contra lo que le salvaguarda su personalidad connatural, aun en el caso de verse condenado a perder su personalidad civil. Previamente ha de ser encontrado *culpable*, antes que pueda pensarse sacar algún provecho de tal pena para el propio delincuente o sus conciudadanos. La ley penal es un imperativo categórico, y ¡ay de aquel que se arrastre por el tortuoso sendero del cálculo sobre la felicidad!, intentando descubrir algo que pueda eximir de la pena o rebajar su grado por prometer una determinada ventaja; puesto que, cuando perece la justicia, deja de tener valor que haya hombres viviendo en la tierra. ¿Acaso debe apoyarse la propuesta de conmutar

una pena y conservar la vida de un condenado a muerte, si este tuviera la suerte de salir bien librado tras consentir someterse a peligrosos experimentos, gracias a lo cual obtuvieran los médicos una nueva información saludable para la comunidad? Un tribunal recusaría con desdén al colegio médico que hiciera semejante propuesta, porque la justicia deja de ser tal cuando se le pone algún precio.

Pero ¿cuál es el tipo de pena que la justicia pública erige como principio y patrón de medida? Este principio no puede ser otro que la igualdad, el único fiel que la justicia puede admitir para su balanza, sin propender a inclinarse hacia uno u otro lado. Solo el *derecho de represalia*, esto es, la *ley del talión*, puede precisar la cualidad y cantidad propias de la pena, bien entendido que por parte del tribunal y no de un juicio privado; cualquier otro criterio no deja de oscilar para uno u otro lado, al entremezclar consideraciones que no pueden adecuarse con la sentencia dictada por una estricta justicia. Quien ha cometido un asesinato tiene que *morir*. No hay aquí sucedáneo alguno para satisfacer a la justicia. No existe ninguna *equivalencia* entre una vida, por penosa que pudiera llegar a ser esta, y la *muerte*, luego tampoco cabe igualar delito y represalia de otro modo que ajusticiando al asesino. Incluso si con el acuerdo de sus miembros la sociedad civil se disolviera (como sucedería si el pueblo que habita una isla decidiera disgregarse para diseminarse por el mundo), el último asesino que se hallara en la cárcel habría de ser ajusticiado previamente, a fin de que cada cual recibiera cuanto merecen sus actos en justicia y la responsabilidad por aquel asesinato no recayera sobre dicho pueblo, al poder considerársele como cómplice ante semejante violación pública de la justicia.

Pese a todo, hay dos delitos dignos de una pena capital con respecto a los cuales todavía resulta dudoso si la

legislación está facultada para imponerla. Ambos están inducidos por el sentimiento del pundonor. Uno es la *honra femenina* y el otro la *reputación militar*, tratándose de un genuino honor que obliga cual deber a estos dos colectivos humanos. Uno de los delitos es el *infanticidio* materno; el otro es aquel *duelo* donde un militar acaba con la vida de un compañero. Como nuestra legislación no puede hacer desaparecer la deshonra inherente al nacimiento de un bastardo, ni tampoco borrar el baldón que por la sospecha de cobardía cae sobre un mando militar subalterno, cuando ante una calumnia este no esgrime un valor superior al temor a la muerte, da la impresión de que ante ambos casos el hombre se halla en estado de naturaleza y que tales *homicidios*, a los que no cabría calificar tan siquiera de *asesinatos* (u homicidios dolosos), tendrían que verse castigados con una pena distinta de la muerte. El niño ilegítimo que viene al mundo nace al margen de la ley (fuera del matrimonio) y, por lo tanto, queda fuera de la protección dispensada por ella. Se ha introducido de rondón en la comunidad (a modo de contrabando), por lo cual esta bien puede ignorar la supresión de su existencia (sancionando así que no debiera haber existido de tal modo), y ninguna ordenanza puede suprimir la deshonra de una madre, cuando se conoce que ha dado a luz fuera del matrimonio. El militar que, colocado como mando subalterno, recibe un insulto, se ve obligado por la opinión pública de sus camaradas a desquitarse y a castigar al ofensor, no mediante la ley ante un tribunal, sino como en el estado de naturaleza merced a un duelo donde arriesga la propia vida para probar su valor militar, sobre lo cual descansa el pundonor del estamento al que pertenece; de producirse la muerte del adversario en ese desafío que se celebra públicamente y con el consentimiento de ambas partes, ese homicidio sin dolo no puede ser calificado estrictamente como *asesinato*.

En ambos casos la justicia penal pasa por un apurado trance: o bien declara nulo por ley el concepto del pundonor (que aquí no es una vana ilusión) y los castiga con la muerte, o bien sustrae al delito la pena capital que le corresponde, mostrándose así cruel o indulgente. La solución de tal enredo es esta: el imperativo categórico de la justicia penal (el homicidio ilegal de otro tiene que ser castigado con la muerte) permanece invariable, pero la legislación misma (por ende también la constitución civil), mientras continúe siendo bárbara y rudimentaria, es responsable de que los móviles del pundonor en el pueblo no coincidan (subjetivamente) con las directrices disciplinarias adecuadas (objetivamente) a su propósito, de suerte que la justicia pública procedente del Estado se torna una *injusticia* con respecto a lo enraizado en el pueblo [*La metafísica de las costumbres. Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho* (1797), Ak. VI, 331-333 y 336-337]

Ante la Revolución francesa

Qué significa el vivo entusiasmo que embarga al mero espectador de la revolución [francesa] (al contemplar a un pueblo gobernado antes por el absolutismo y cuya republicanización conlleva las mayores tribulaciones, tanto internas como externas), llevándolo a desear ardientemente la consecución de tal empresa; hasta el punto de que incluso a los súbditos de un Estado [Prusia] gobernado más o menos como aquel les gustaría ver realizada esa transición, máxime si pudiera tener lugar sin una revolución violenta que no desean para sí (en parte, porque tampoco les va tan mal y, sobre todo, porque el enclave del Estado al que pertenecen no permite otra constitución sino la monárquica sin correr el riesgo de quedar desmembrado por sus vecinos colindantes),

siendo así que la apasionada simpatía mostrada por estos espectadores es enteramente desinteresada. Este *factum* es realmente incontestable y no se puede ignorar la crisis de la transformación del Estado francés (al margen de todas las atrocidades cometidas, no solo por los politicastros, sino también por algún librepensador ilustrado, responsable de caldear los ánimos con sus polémicas). Para suscitar un entusiasmo tan universal, ha de afectar al espectador un auténtico interés común a todo el género humano, imaginándose que se inaugura aquí una época en donde nuestra especie deje de oscilar continuamente en su marcha hacia lo mejor, salpicada de continuos retrocesos, para encaminarse lentamente hacia un progreso ininterrumpido. Pitt [primer ministro británico], que desde un país vecino quisiera encarrilar las cosas hacia las viejas estructuras, es odiado como enemigo del género humano, mientras que los nombres de aquellos que instauran un nuevo orden en Francia, digno de mantenerse eternamente, ingresan en el templo de la gloria. Inglaterra, el país que otrora contase con la simpatía del mundo a causa de sus denodados esfuerzos por mantener su aparente libertad, ha caído en el descrédito al compararse su constitución con la proyectada en Francia tras el cambio de régimen, donde la libertad se asienta mucho más radicalmente. Esta [la nueva constitución francesa] se presenta como un excelente condicional contrafáctico para compulsar las señas de identidad de un Estado [Inglaterra] que se vanagloria del grado de libertad ostentado por su pueblo.

Qué monarca puede pronunciar (sin autorización previa) «debe haber guerra», originándose esta a renglón seguido: el que es un monarca *absoluto* (cuyo pueblo no es libre). Aquel que, sin embargo, ha de comenzar por interpelar públicamente al pueblo sobre su conformidad con respecto a este punto y que, cuando este contesta «no debe haber guerra», sencillamente no la hay, se trata de un monarca *limitado* (y un pueblo tal es verdaderamente

libre). Actualmente, el rey de Inglaterra ostenta el derecho constitucional para lo primero, mientras que la República francesa se atiene a lo segundo (debiendo el Directorio, que representa a todo el pueblo, consultar con este). Por lo tanto, el jefe del Estado inglés es absoluto, mientras que en Francia el poder está limitado, de modo que en el primer caso el pueblo no es libre y se ve sojuzgado, pues ¿cuáles son las cargas que el monarca de Gran Bretaña no puede colocar arbitrariamente sobre los hombros de sus súbditos?

Es una falsa ilusión, con la que solo se puede engañar a los niños, que el pueblo haya de autorizar al rey a través de sus representantes en el Parlamento los costes de la guerra, como si pudieran desaprobarlos y con ello evitar la guerra. Basta con reparar en el absurdo de que el rey pueda declarar primero la guerra a otras naciones y solicitar después al pueblo los recursos precisos para ello, en la certidumbre de que los representantes del pueblo no tendrán la voluntad de rehusar tal petición (sin que importe demasiado si la guerra está justificada, es prudente o ninguna de las dos cosas). ¿En qué se basa esta certeza? En disponer de todos los medios adecuados para encauzar caprichosamente su voluntad con arreglo al poderoso motor de la codicia: la provisión de todos los puestos lucrativos en el ejército y la armada, en la corte o en la Iglesia, por no hablar de las sinecuras. Cada uno de estos representantes del pueblo (aunque no posea un interés personal en el asunto) no dejará de tener parientes o buenos amigos que se recomienden para uno u otro de esos puestos. El ministro (que necesita asegurarse la mayoría de votos) no niega fácilmente algo a quien le viene así recomendado, y la mayor parte de las veces semejantes influencias suelen triunfar sobre los méritos [*Refl. 8077* (1795/99), Ak. XIX, 604-607].

La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o

fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas expectativas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejada un riesgo, que no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano.

Esta causa moral presenta dos vertientes: primero, la del *derecho* de todo un pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna; segundo, la del *objetivo* (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución solo sea *jurídica* y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva —algo que solo puede lograr la idea de una constitución republicana— estableciendo las condiciones para poner trabas a la guerra (fuente de todos los males y de toda depravación de las costumbres), de modo que se asegure negativamente al género humano el progreso hacia lo mejor, a pesar de su fragilidad, pues al menos no se verá perturbado en ese avance.

Aquello que la razón nos presenta como algo puro, pero al mismo tiempo, dada su influencia para marcar una época, como algo que el alma humana reconoce como deber y concierne al género humano en su totalidad, suscitando su feliz desenlace y el intento de conseguirlo un entusiasmo tan universal como desinteresado, ha de tener un fundamento *moral*. Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino de la *evolución* de una constitución *iusnaturalista* que, aunque se conquiste en medio de brutales contiendas, nos hace aspirar a una constitución que pueda no ser bélica, es decir, la republicana; y esta constitución repu-

blicana puede ser tal, bien en virtud de la *forma política*, o también solo merced al *modo de gobernar*, siendo administrado entonces el Estado bajo la unidad de su jefe (el monarca) según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo conforme a principios jurídicos elementales.

De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano —aunque sin ánimo profético— la consecución de ese objetivo y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Porque un fenómeno semejante *no se olvida jamás* en la historia humana, pues ha revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad meliorativa que político alguno hubiera podido argüir a partir de las cosas acontecidas hasta entonces.

Mas aunque tampoco ahora se alcanzase con este acontecimiento el objetivo proyectado, aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabara fracasando, o si todo volviera después a su antiguo cauce después de haber durado algún tiempo, a pesar de todo ello, ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza. Pues ese acontecimiento es demasiado grandisoso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole [*Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1798), Ak. VII, 84-88].

Funciones de una Facultad filosófica en la Universidad

La capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se

le llama razón. Y, por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la *verdad* de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan solo a la legislación de la razón y no del gobierno. Cualquier Universidad ha de contar, pues, con un Departamento semejante, es decir, con una Facultad de Filosofía. Con respecto a las tres Facultades superiores [Teología, Derecho y Medicina] aquella sirve para controlarlas, prestándoles un gran servicio con ello, puesto que todo depende de la *verdad* (condición primera y esencial del saber en general). Incluso cabría conceder a la Facultad de Teología la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva (aunque siempre subsista la duda de si esta precede a su graciosa señora *portando la antorcha* o va tras ella *sujetándole la cola* del manto), con tal de que no la despidan o le tapen la boca; pues justamente esa modesta pretensión de ser libre, pero también de dejar en libertad a los demás, tan solo para descubrir la verdad en provecho de cada ciencia y ponerla al servicio de las Facultades superiores, debe recomendarla ante el propio gobierno como nada sospechosa y del todo imprescindible.

La Facultad de Filosofía comprende dos Departamentos, el de *ciencia histórica* (donde se inscriben la historia, la geografía, la filología, las humanidades con todo cuanto presenta la ciencia natural del conocimiento empírico) y el de las *ciencias racionales puras* (matemática pura, filosofía pura, metafísica de la naturaleza y de las costumbres), así como la mutua correlación entre ambas partes del saber. Abarca, pues, todos los ámbitos del conocimiento humano (y, por ende, desde un punto de vista histórico también las Facultades superiores), solo que no todos (a saber, las doctrinas o preceptos específicos de las superiores) constituyen contenidos suyos, sino objetos de su examen y crítica en aras del provecho de las ciencias.

La Facultad de Filosofía puede, por lo tanto, reclamar cualquier disciplina, para someter a examen su verdad. Dicha Facultad no puede verse anclada por una interdicción del gobierno sin que este actúe en contra de su auténtico propósito, de suerte que las Facultades superiores no pueden sustraerse a las objeciones y dudas aireadas por la Facultad de Filosofía, siendo esto algo que, indudablemente, debe resultarles harto incómodo, ya que sin semejante crítica dentro de sus posesiones, podrían disfrutar de una tranquilidad sin sobresaltos y ejercer el despotismo. En efecto, solo a los profesionales de aquellas Facultades superiores (eclesiásticos, jurisconsultos y médicos) puede prohíbirseles que, en el ejercicio de sus respectivas funciones, contradigan públicamente las doctrinas que les han sido confiadas por el gobierno y se arroguen el papel del filósofo [*La contienda entre las Facultades de filosofía y teología* (1798), Ak. VII, 27-29)].

Los «adivinos» del porvenir

A los profetas judíos les resultaba muy fácil predecir el carácter inminente, no solo de la decadencia, sino de la plena desintegración de su Estado, ya que eran ellos mismos los causantes de tal destino. En su condición de líderes del pueblo habían agobiado a su constitución con tantas cargas eclesiásticas y sus corolarios civiles, que su Estado se volvió completamente incapaz de subsistir por sí mismo y, por descontado, de resistir a los pueblos vecinos; de ahí que las lamentaciones de sus sacerdotes habían de extinguirse estérilmente en el aire del modo más natural, dado que su pertinaz obstinación en la perseverancia de una constitución elaborada por ellos mismos, y a todas luces insostenible, les permitía pronosticar ese desenlace con absoluta infalibilidad.

Nuestros políticos hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus presagios. Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los «sabiondos» ajenos al mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser. Pero ese *como son* viene a significar en realidad: lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta y mediante alevosas maquinaciones inspiradas al gobierno, esto es, seres obstinados y proclives a la rebelión; así las cosas, por supuesto que si aflojan un poco las riendas, acontecen trágicas consecuencias que cumplen los vaticinios de aquellos estadistas presuntamente perspicaces.

También el clero vaticina de vez en cuando la ruina total de la religión y el próximo advenimiento del Anticristo, mientras hace justamente cuanto está en su mano para que así ocurra, pues en lugar de inculcar en el corazón de sus fieles los principios morales que conducen directamente hacia lo mejor, vela por instituir en un deber esencial unos ritos y dogmas históricos que lograrán esa mejora solo indirectamente, algo de lo que puede originarse una unidad mecánica, tal como una constitución civil, mas no la basada en un talante moral; sin embargo, luego se quejan de la irreligiosidad que ellos mismos han provocado y que, por lo tanto, podían predecir sin contar con ningún don profético en especial [*Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1798), Ak. VII, 80].

Una cuestión de carácter

El hombre consciente de poseer un carácter con índole moral sabe que no lo tiene por naturaleza, sino que necesita haberlo *adquirido* en un momento dado. Puede

admitirse también que su fundamentación equivale a una especie de renacimiento y la solemnidad con que se hace a sí mismo esa promesa lo torna un momento inolvidable, cabiendo comparar con una nueva época el instante de su vida que tuvo lugar semejante transformación. La educación y los ejemplos no pueden producir esa perseverante firmeza en los principios *poco a poco*, sino tan solo como mediante una explosión que sigue inopinadamente al hartazgo causado por la fluctuación del instinto. Quizá solo unos pocos hayan intentando realizar esa revolución interior antes de los treinta y todavía sean menos los que la hayan consolidado antes de los cuarenta. Suele decirse que los *poetas* carecen de carácter y ofenden a sus mejores amigos antes de renunciar a una ocurrencia ingeniosa, tampoco hay que buscar esa firmeza de carácter entre los cortesanos, obligados a doblegarse de todas las maneras imaginables, o entre los eclesiásticos, que hacen la corte al señor de los cielos, pero sin dejar de mostrar idéntica disposición hacia los señores de la tierra, cundiendo así la idea de que tener carácter en sentido moral supone tan solo un deseo irrealizable; aunque acaso todo sea culpa de los *filósofos*, por no haber sabido realzar ese concepto como se merece y definirlo escuetamente como la sinceridad en el diálogo interior con uno mismo, así como en el modo de comportarse con los demás, haciendo ver que la índole moral de nuestro carácter supera con mucho al mayor de los talentos en lo tocante a la dignidad [*Antropología en sentido pragmático* (1798), Ak. VII, 47-48].

Bibliografía

I) ESCRITOS DE KANT Y SUS TRADUCCIONES AL ESPAÑOL

(N.B.: se consigna entre corchetes el volumen y las páginas correspondientes a su localización en la canónica edición de la Academia.)

Ak. = *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia, 1902 ss. [*Escritos completos de Kant*, editados por la Real Academia Prusiana, luego Academia Alemana de las Ciencias, Berlín y otros lugares, 1902 y ss. (29 vols.)]. Los nueve primeros volúmenes contienen las obras publicadas durante su vida (I-IX) y los cuatro siguientes la correspondencia (X-XIII). Luego vienen las *Reflexiones* (XIV-XIX) y otros opúsculos inéditos (XX). Después el *opus postumum* (XXI y XXII) y algunos borradores (XXIII). Al final están las lecciones sobre lógica (XXIV), antropología (XXVI), filosofía moral (XXVII) y metafísica (XXVIII), faltando aún por editar las que versan sobre geografía física (XXV); el último (XXIX) contiene textos complementarios.

I.1. PRESENTACIÓN CRONOLÓGICA

A) *Libros, opúsculos y reseñas*

1747 1. [Ak. I, 1-181]
* *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas [cumplimentada con el enjuiciamiento de las pruebas de que se han servido en esta polémica Leibniz y otros mecanicistas, así como con algunas consideraciones anejas que conciernen a la fuerza de los cuerpos en general]* (traducción y comentario de Juan Arana), Editorial Peter Lang, Berna, 1988.

1754 2. [Ak. I, 183-191]
Investigación relativa a la pregunta, formulada por la Real Academia de las Ciencias de Berlín, de si la tierra ha experimentado algunas variaciones desde sus orígenes en ese giro sobre su eje que produce la alternancia entre el día y la noche, así como cabe confirmar tal cosa.

3. [Ak. I, 183-191]
La cuestión de si la tierra envejece.

1755 4. [Ak. I, 215-368]
* *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo [o ensayo sobre la estructura y el origen mecánicos del universo según los principios newtonianos]* (traducción de Jorge E Lunqt; prólogo de A. Llanos), Juárez Editor, Buenos Aires, 1969.

5. [Ak. I, 369-384]
* *Esbozo de las meditaciones habidas en torno al fuego*; «Sobre el fuego» (traducción de Atilano

Domínguez), en *Opúsculos de filosofía natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

6. [Ak. I, 385-416]
* *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* (traducción de Juan David García Bacca), en *Disertaciones latinas de Kant*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1974.

1756 7. [Ak. I, 417-427]
Sobre las causas de los terremotos, con ocasión del infortunio que asoló a los países occidentales de Europa hacia finales del año pasado.

8. [Ak. I, 429-461]
Historia y fisiografía de los notables acontecimientos del seísmo que hizo temblar una gran parte de la tierra a finales del año 1755.

9. [Ak. I, 463-472]
Continuación de las consideraciones en torno a los movimientos sísmicos percibidos desde hace algún tiempo.

10. [Ak. I, 473-487]
* *Monadología física [o el uso conjunto de la metafísica y la geometría en la filosofía natural]* (traducción de Roberto Torretti), en *Diálogos* (Puerto Rico), núm. 32 (1978), pp. 173-190.

11. [Ak. I, 489-503]
* *Nuevas observaciones tendentes a dilucidar la teoría de los vientos* (traducción de Emilio A Caimi y Mario Caimi), en *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, 1993 (pp. 97-143).

1757 12. [Ak. II, 1-12]
Anuncio de un curso sobre geografía física, al que se añade una breve consideración sobre la cuestión de si los vientos occidentales son húmedos en nuestra comarca porque pasan sobre un gran mar.

1758 13. [Ak. II, 13-25]
* *Nueva teoría concepctual acerca del movimiento y del reposo [así como de las consecuencias que comporta para los primeros principios de la ciencia natural]* (traducción de Roberto Torretti), en *Diálogos* (Puerto Rico), núm. 34 (1979), pp. 143-152.

1759 14. [Ak. II, 27-36]
Ensayo sobre algunas consideraciones acerca del optimismo.

1760 15. [Ak. II, 37-44]
Consideraciones ante la prematura muerte del caballero Johann Friedrich von Funk.

1762 16. [Ak. II, 45-61]
* *La falsa sutileza demostrada por las cuatro figuras del silogismo* (traducción de Roberto Torretti), en *Diálogos* (Puerto Rico), núm. 19 (1978), pp. 7-22.

1763 17. [Ak. II, 63-163]
* *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios* (traducción de José María Quintana Cabanas), en *Sobre Dios y la religión*, Zeus, Barcelona, 1972; reimp. en Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1989.

18. [Ak. II, 165-204]
* *Tentativa para introducir en la filosofía el concepto de «magnitudes negativas»* (traducción de

Atilano Domínguez), en *Opúsculos de filosofía natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

1764 19. [Ak. II, 205-256]
* *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (introducción y notas de Luis Jímenez Moreno), Alianza Editorial, Madrid, 1990.

20. [Ak. II, 257-271]
* *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (traducción y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales), en *Archivos de Neurobiología* 58 (1995), pp. 31-59.

21. [Ak. II, 272a-272d]
Reseña del escrito de Silberschlags: «Teoría del meteorito aparecido el 23 de julio de 1762».

22. [Ak. II, 273-301]
* *Indagación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* (traducción de Roberto Torretti), en *Diálogos* (Puerto Rico), núm. 27 (1978), pp. 57-87.

1765 23. [Ak. II, 303-313]
* *Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno 1765-1766* (traducción, introducción y notas de Alfonso Freire), en *Ágora* 10 (1991), pp. 131-152.

1766 24. [Ak. II, 315-373]
* *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica* (traducción e introducción de Pedro Chacón e Isidoro Reguera), Alianza Editorial, Madrid, 1987.

1768 25. [Ak. II, 375-383]
* *Sobre el primer fundamento de la diferencia entre las regiones del espacio* (presentación, traducción y notas de Luisa Posada Kubissa) en *Er* 9/10 (1989) pp. 243-255.

1770 26. [Ak. II, 385-419]
* *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (traducción de Ramón Ceñal), CSIC, Madrid, 1961; nueva edición (con estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena), CSIC, Madrid, 1996.

1771 27. [Ak. II, 421-425]
Recensión del escrito de Moscati: Sobre la sustancial diferencia corporal entre la estructura de los animales y de los seres humanos.

1775 28. [Ak. II, 427-443]
En torno a las diferentes razas de seres humanos.

1776 29. [Ak. II, 445-452]
* *Miscelánea concerniente al Instituto Filantrópico* (trad. de José Luis Pascual), en *Pedagogía*, Akal, Madrid, 1983, pp. 95-101.

1781
1787[2] 30. [Ak. IV, 1-252 / III, 1-552]
* *Crítica de la razón pura* (traducción, prólogo, notas e índices de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1978; sucesivas reimpresiones.

1782 31. [Ak. VIII, 1-4]
Indicación sobre la correspondencia de Lambert.
32. [Ak. VIII, 5-8]
Advertencia para los médicos.

1783 33. [Ak. IV, 253-383]
* *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (edición bilingüe, traducción, comentarios y notas de Mario Caimi), Editorial Charcas, Buenos Aires, 1985; reimp. en Istmo, Madrid, 1999.

34. [Ak. VIII, 9-14]
Recensión acerca del ensayo de Schulz sobre una introducción a la teoría moral valida para todo ser humano, sin diferencias en materia de religión, junto a un apéndice sobre la pena de muerte.

1784 35. [Ak. VIII, 15-31]
* *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, pp. 3-23; reimp. en 1994.

36. [AK. VIII, 33-42]
* *Respuesta a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?»* (traducción de Emilio Estiú), en *Filosofía de la Historia*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.

1785 37. [AK. IV, 385-463]
* *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

38. [Ak. VIII, 43-66]
* *Recensiones sobre la obra de Herder «Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad»* (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha

Roldán Panadero; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, pp. 25-56; reimp. en 1994.

39. [Ak. VIII, 67-76]
Sobre los volcanes de la luna.

40. [Ak. VIII, 77-87]
Sobre la ilegitimidad de la reimpresión de libros.

1786 41. [AK. IV, 465-565]
* *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (traducción de José Aleu Benítez), Alianza Editorial, Madrid, 1991.

42. [Ak. VIII, 89-106]
* *Definición de la raza humana* (traducción de Emilio Estiú), en *Filosofía de la Historia*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1964.

43. [Ak. VIII, 107-123]
* *Probable inicio de la historia humana* (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, pp. 57-77; reimp. en 1994.

44. [Ak. VIII, 125-130]
Recensión del ensayo de Gottlieb Hufeland sobre el principio del derecho natural.

45. [Ak. VIII, 131-147]
* *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en *Cómo orientarse en el pensamiento* (traducción de Carlos Correas), Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1983.

1788 46. [Ak. V, 1-163]
* *Crítica de la razón práctica* (versión castellena, estudio preliminar, notas e índices de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2000.

47. [Ak. VIII, 157-184]
Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía.

1790 48. [Ak. V, 165-485]
* *Crítica del Juicio* (traducción de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

49. [Ak. VIII, 185-251]
* *Sobre un hallazgo merced al cual toda nueva crítica de la razón pura debe ser considerada prescindible gracias a una más antigua*, en *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura. Respuesta a Eberhard* (traducción de Alfonso Castaño Piñan), Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1973.

1791 50. [Ak. VIII, 253-271]
* *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea* (traducción de Juan Villoro), UNAM, México, 1992.

1793 51. [Ak. VIII, 273-313]
* *En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* (traducción de Manuel Francisco Pérez López y Roberto

Rodríguez Aramayo; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 3-60; reimps. en 1993 y 2000.

52. [Ak. VIII, 315.324]
Algo sobre el influjo de la luna sobre el clima.

53. [Ak. VI, 1-202]
* *La religión dentro de los límites de la mera razón* (traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa), Alianza Editorial, Madrid, 1991.

1794 54. [Ak. VIII, 325-339]
* *El fin de todas las cosas* (traducción y prólogo de Eugenio Ímaz), en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979 (pp. 123-144).

1795 55. [Ak. VIII, 341-386]
* *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (traducción, introducción y notas de Jacobo Muñoz), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

1796 56. [Ak. VIII, 347-406]
* *Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en la filosofía* (traducción de Jürgen Misch y Luis Martínez de Velasco), en *Ágora* 9 (1990), pp. 137-151.

57. [Ak. VIII, 407-410]
Cancelación de una disputa matemática basada en un error.

58. [Ak. VIII, 411-422]
* *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía* (traducción de Rogelio Rovira), en *Diálogo filosófico* 20 (1991) pp. 164-173.

1797 59. [Ak. VI, 203-493]
* *La metafísica de las costumbres* (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill; estudio preliminar de Adela Cortina), Editorial Tecnos, Madrid, 1989.

60. [Ak. VIII, 423-430]
* *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* (traducción de Juan Miguel Palacios), en *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987 (pp. 61-68); reimps. en 1993 y 2000.

1798 61. [Ak. VII, 1-116]
* *El conflicto de las facultades* (traducción de Elsa Tabernig), Editorial Losada, Buenos Aires, 1963.

62. Primera sección [Ak. VII, 16-75]
* *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (traducción de Roberto R. Aramayo; estudio introductorio de José Gómez Caffarena), Debate, Madrid, 1992; reimp. en Editorial Trotta, Madrid, 1999.

63. Segunda sección [Ak. VII, 79-94]
* *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor* (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, pp. 79-100; reimp. en 1994.

64. Tercera sección [Ak. VII, 95-116]
* *El poder de las facultades afectivas* (traducción y prólogo de Vicente Romano García), Editorial Aguilar, Madrid, 1974.

65. [Ak. VIII, 431-438]
Sobre los encuadernadores.

66. [Ak. VII, 117-333]
* *Antropología en sentido pragmático* (traducción de José Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1935; reimp. en Alianza Editorial, Madrid, 1991.

1799 67. [Ak. XII, 370-371]
* *Declaración a propósito de la Doctrina de la Ciencia de Fichte* (Traducción de Faustino Oncina), en J. G Fichte, *Filosofía y Estética*, Univ. Valencia, 1998, pp. 36-39.

B) *Lecciones y escritos inéditos*

1800 68. [Ak. IX, 1-150]
* *Lógica Jäsche. Un manual de lecciones* (traducción, introducción, notas y bibliografía de María Jesús Vázquez Lobeiras; con un pról. de Nobert Hinske), Istmo, Madrid, 2001.

69. [Ak. VIII, 439-441]
Prólogo al examen de la filosofía kantiana de la religión de Reinhold Bernhard Jachmann.

70. [Ak. VIII, 443-446]
Epílogo al diccionario lituano-alemán de Christian Gottlieb Mieckels.

1802 71. [Ak. VIII, 151-436] (ed. por Freidrich Theodor Rink).
Geografía física.

1803 72. [Ak. IX, 437-499] (ed. por Friedrich Theodor Rink).
* *Sobre pedagogía* (traducción de Lorenzo Luzuriaga), Daniel Jorro, Madrid, 1911; reimp. (con prólogo y notas de Mariano Fernández) en Editorial Akal, Madrid, 1983.

1804 73. [Ak. XX, 255-351] (ed. por F. Th. Rink)
* *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (traducción e introducción de Félix Duque), Tecnos, Madrid, 1987.

1817 74. [Ak. XXVIII.2.2, 989-1126] (ed. por Pölitz)
* *Lecciones sobre teoría filosófica de la religión* (edición de Enrique Romerales), Akal, Madrid —en vías de publicación.

1821 75. [Ak. XXVIII.1, 193-350] (ed. por Pölitz)
* *Metafísica. Lecciones publicadas en alemán por Pölitz, traducidas al francés por J. Tissot* (traducción del francés de Juan Uña), Iravedra y Novo, Madrid, 1877.

1882/
1884 76. [Ak. XXI y XXII] (ed. por R. Reicke)
* *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. Opus postumum* (edición a cargo de Félix Duque), Editora Nacional, Madrid, 1983.

1922 77. [Ak. XX, 193-251] (ed. por O. Bueck).
* *Primera introducción a la Crítica del Juicio* (traducción de José Luis Zalabardo), Editorial Visor, Madrid, 1987.

1924 78. [Ak. XXVII.1, 241-473] (ed. por Paul Menzer)
* *Lecciones de Ética* (versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; estudio introductorio de Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

1934
y ss. 79. [Ak. XV, XVI, XIX, XX y XXIII] (ed. por E. Adickes).
* *Kant. Antología* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Ediciones Península, Barcelona, 1991:

— cap.1) Reflexiones sobre filosofía moral, cap. 2) filosofía del derecho y cap. 3) filosofía de la religión [Ak. XIX].
— cap. 4) Reflexiones sobre antropología [Ak. XV].
— cap. 5 y 6) Reflexiones sobre metafísica [Ak. XV].
— cap. 7) Reflexiones sobre lógica [Ak. XVI].
— cap. 8) Acotaciones en las «Observaciones sobre lo bello y lo sublime» [Ak. XX].
— cap. 9) Borradores del prólogo a la primera edición de «La religión dentro de los límites de la mera razón» [Ak. XX, 426-440].
— cap. 10) Trabajo preliminar de «Acerca del uso de principios teleológicos en filosofía» [Ak. XXIII, 75-76].
— cap. 11) Trabajos preparatorios de «En torno al tópico...» [Ak. XXIII, 127-134].
— cap. 12) Trabajos preparatorios de la segunda sección de «El conflicto de las Facultades» [Ak. XXIII, 455-459].

1997 80. [Ak. XXV.2, 1367-1429] (ed. por Reinhard Brandt).

* *Antropología práctica* (edición preparada por Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

I.2. ORDENACIÓN TEMÁTICA

A) *Teoría del conocimiento*

* *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (traducción de Ramón Ceñal; con estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena), CSIC, Madrid, 1996.
* *Crítica de la razón pura* (traducción, prólogo, notas e índices de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1978; sucesivas reimpresiones.
* *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (edición bilingüe, traducción, comentarios y notas de Mario Caimi), Istmo, Madrid, 1999.

B) *Ética*

* *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición bilingüe y traducción de José Mardomingo), Editorial Ariel, Barcelona, 1996.
* *Crítica de la razón práctica* (versión castellena, estudio preliminar, notas e índices de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2000.
* *Teoría y práctica* (versión castellana de Juan Miguel Palacios, Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos, Madrid, 2000, pp. 9-24.
* *La metafísica de las costumbres. II. Doctrina de la virtud* (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill; estu-

dio preliminar de Adela Cortina), Editorial Tecnos, Madrid, 1989 .

* *Kant. Antología* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

* *Lecciones de Ética* (versión castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; estudio introductorio de Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

C) *Pensamiento político-jurídico*

* *Teoría y práctica* (versión castellana de Juan Miguel Palacios, Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos, Madrid, 2000 (pp. 25-50).

* *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (traducción, introducción y notas de Jacobo Muñoz), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

* *La metafísica de las costumbres. I. Doctrina del derecho* (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill; estudio preliminar de Adela Cortina), Editorial Tecnos, Madrid, 1989.

D) *Filosofía de la historia*

* *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos, Madrid, 1994.

* *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (traducción, introducción y notas de Jacobo Muñoz), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

* *Teoría y práctica* (versión castellana de Juan Miguel Palacios, Manuel Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo; estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos, Madrid, 2000, pp. 51-60.
* *Kant. Antología* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

E) *Filosofía de la religión*

* *La religión dentro de los límites de la mera razón* (traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa), Alianza Editorial, Madrid, 1991.
* *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (traducción de Roberto R. Aramayo; estudio introductorio de José Gómez Caffarena), Editorial Trotta, Madrid, 1999.

F) *Estética y teleología*

* *Primera introducción a la Crítica del Juicio* (traducción de José Luis Zalabardo), Editorial Visor, Madrid, 1987.
* *Crítica del Juicio* (trad. de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

G) *Antropología*

* *Antropología en sentido pragmático* (traducción de José Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1935; reimp. en Alianza Editorial, Madrid, 1991.
* *Antropología práctica* (edición preparada por Roberto Rodríguez Aramayo), Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

H) *Pedagogía*

Sobre pedagogía (trad. de Lorenzo Luzuriaga), Akal, Madrid, 1983

II) LITERATURA SECUNDARIA EN ESPAÑOL SOBRE KANT

A) *Repertorios bibliográficos en castellano*

GRANJA CASTRO, Dulce María: *Kant en español: elenco bibliográfico*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

B) *Biografías*

BOROWSKI, Ludwig Ernst: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant* (estudio preliminar, trad. y notas de Agustín González Ruiz), Tecnos, Madrid, 1993.

DE QUINCEY, Thomas: *Los últimos días de Kant* (trad. de Edmundo González Blanco), Júcar, Madrid, 1989.

C) *Exposiciones de conjunto*

ALLISON, Henry E.: *El idealismo transcendental de Kant* (trad. y pról. de Dulce María Granja), Anthropos, Barcelona, 1992.

CASSIRER, Ernst, *Kant. Vida y doctrina* (trad. de Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1924.

GARCÍA MORENTE, Manuel: *Introducción a la filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

GAOS, José: *Las «Críticas» de Kant*, Universidad Central de Caracas, 1962.

HÖFFE, Ottfried: *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto: *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, UNED, 1993.

SCHULTZ, Uwe: *Kant*, Labor, Barcelona, 1971.

VILLACAÑAS, José Luis, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.

VLEESCHAUWER, Hermann-J.: *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, UNAM, México, 1962.

D) *Teoría del conocimiento*

ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan: *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*, Sevilla, 1982.

BESTEIRO, Julián: *Los juicios sintéticos «a priori» desde el punto de vista lógico*, Madrid, Tecnos, 1977.

HARTNACK, J.: *La teoría del conocimiento de Kant*, Cátedra, Madrid, 1977.

MONTERO MOLINER, Fernando, *El empirismo kantiano*, Valencia, 1973.

PALACIOS, Juan Miguel: *El idealismo transcendental. Teoría de la verdad*, Gredos, Madrid, 1979.

STRAWSON, Peter: *Los límites del sentido* (trad. de Carlos Thiebaut), Revista de Occidente, Madrid, 1975.

TORRETTI, Roberto: *Manuel Kant*, Charcas, Buenos Aires, 1980.

VILLACAÑAS, José Luis: *La filosofía teórica de Kant*, Gules, Valencia, 1985.

E) *Ética*

ARAMAYO, Roberto R.: *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997.

GUISÁN, Esperanza (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.

MARTÍNEZ DE VELASCO, Luis: *Imperativo moral como interés de la razón*, Orígenes, Madrid, 1987.

MUGUERZA, Javier, y RODRÍGUEZ ARAMAYO (eds.), Roberto: *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Tecnos, Madrid, 1989.

PAZTIG, Günther: *Ética sin metafísica*, Alfa, Buenos Aires, 1975.

SCHILPP, Paul Arthur: *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México, 1966.

SCHOPENHAUER, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética* (trad., introducción y notas de Pilar López de Santa María), Siglo XXI, Madrid, 1993.

SEVILLA SEGURA, Sergio, *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Univ. de Valencia, 1979.

VILLACAÑAS, José Luis: *Kant*, en *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1992; vol. II.

F) *Teoría política y filosofía del derecho*

ARAMAYO, Roberto R, y ONCINA, Faustino: *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999.

COLOMER, José Luis: *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.

GOLDMANN, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

GONZÁLEZ VICEN, Felipe, *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952.

G) *Filosofía de la historia*

ARAMAYO, Roberto R.: *Crítica de la razón ucrónica* (pról. de Javier Muguerza), Tecnos, Madrid, 1992.

ARAMAYO, Roberto R; MUGUERZA, Javier, y ROLDÁN, Concha: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: *Kant, de la Ilustración al socialismo*, Salamanca, 1976.

UREÑA, Enrique M., *La crítica kantiana de la sociedad y la religión*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.

H) *Filosofía de la religión*

CORTINA ORTS, Adela: *Dios en la filosofía transcendental kantiana*, Salamanca, 1981.

GÓMEZ CAFFARENA, José: *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983.

GRANJA CASTRO, Dulce María (comp.): *Kant, de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1994.

I) *Estética y teleología*

LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel: *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*, Universidad Complutense, Madrid, 1984.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Visor, Madrid, 1987.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto, y VILAR, Gerard (eds.): *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio» de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992.

OTROS TRABAJOS DE ROBERTO R.[GUEZ] ARAMAYO SOBRE KANT

a) *Artículos en revistas*

* «El bien supremo y sus postulados (Del formalismo ético a la fe racional)», *Revista de Filosofía* del CSIC, 7 (1984), pp. 87-118.
* «El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant», *Agora*, 5 (1985), pp. 247-253.
* «La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?», *Revista de Filosofía* del CSIC, 8 (1985), pp. 21-40.
* «Postulado / hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», *Pensamiento*, vol. 42, núm. 166 (abril-junio 1986), pp. 235-244.
* «La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia», *Revista de Filosofía* del CSIC, 9 (1986), pp. 15-36.
* «La presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de ética* de Kant», *Agora*, 7 (1988) pp. 145-158.
* «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», *Isegoría*, 4 (1991), pp. 20-36.
* «Autoestima, felicidad e «imperativo elpidológico»: las razones del (anti)eudemonismo kantiano», *Diánoia. Anuario filosófico* (UNAM), núm. 43 (1997), pp. 77-94.

b) *Colaboraciones en volúmenes colectivos*

* «La filosofía kantiana de la historia: una encrucijada de su pensamiento moral y político», en *Eticidad y Estado en el Idealismo alemán*, Ed. Natan, Valencia, 1987, pp. 5-17.

* «El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia», en *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 234-243.
* «La "Cenicienta" de las tres *Críticas*», en *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio» de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 7-12.
* «La pseudoantinomia entre autonomía y universalidad. Un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de la disidencia», en *El individuo y la historia*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 155-170.
* «La versión kantiana de "la mano invisible" (y otros alias del Destino)», en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101-122.
* «El dilema kantiano entre ética y antropología. ¿Acaso representan los dictámenes jurídico-morales de Kant una concreción casuística del formalismo ético?», en *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Editorial Comares, Granada, 1999, pp. 23-41.
* «Las (sin)razones de la esperanza en I. Kant e J. Muguerza», en Francisco ÁLVAREZ y Roberto R. ARAMAYO, *Disenso e incertidumbre* —en vías de publicación.

c) *Estudios introductorios*

* «Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant», estudio preliminar en KANT, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. ix-xxxix.
* «El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia», estudio preliminar en KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. ix-xliv.
* «La cara oculta del formalismo ético», introducción en KANT, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 7-34.

* «Kant ante la razón pragmática (Una excursión por los bajos del deber ser)», estudio preliminar en KANT, *Antropología práctica*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. ix-xlix.
* «Un Kant fragmentario: La vertiente aforística del gran pensador sistemático», presentación en *Antología de Kant*, Editorial Península, Barcelona, 1991, pp. 7-21.
* «De la incompatibilidad entre los oficios de filósofo y Rey, o del primado de la moral sobre la política», en KANT, *Por la paz perpetua* (trad. de Rafael Montestruc; prólogo de Juan Alberto Belloch), Ediciones del Ministerio de Justicia e Interior, Madrid, 1994, pp. ix-xxxiv.
* «La *biblia* de la filosofía moral moderna y contemporánea», estudio preliminar a I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 7-48.

Siglas utilizadas

Ak. Edición de la Academia: *Escritos completos de Kant*; los números romanos remiten al número de tomo y los arábigos al de la página. Buena parte de las ediciones castellanas reseñadas en la bibliografía contienen esta referencia, lo que permite localizar en ellas los pasajes citados.

A Paginación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* [1781].

B Paginación de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* [1787].

CR *Crítica de la razón pura* [1781 A / 1787 B].

IH *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* [1784].

FM *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [1785].

CP *Crítica de la razón práctica* [1788].

CJ *Crítica del Juicio* [1790].

RL *La religión dentro de los límites de la mera razón* [1793]

TP *Teoría y práctica.- En torno al tópico «al vez eso sea correcto en la teoría, pero no vale para la práctica»* [1793].

PP *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* [1795].

MC *La metafísica de las costumbres* [1797].

MF *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía* [1797].

CF *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* [1798].

RC *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor* [1798].

AP *Antropología en sentido pragmático* [1798].

OP *Opus postumum* [1882-1884].

LE *Lecciones de Ética* [publicadas en 1924; dictadas hacia 1780].

Como bien señala Ortega, Kant supo recoger en su obra las virtudes y limitaciones de toda la época moderna, y por ello recorrer sus escritos equivale a desentrañar los resortes ideológicos que mueven a partir del Renacimiento casi toda la história intelectual del pensamiento europeo. Rousseau logró que Kant dejara de mirar únicamente hacia las estrellas del firmamento y pasase a centrar sus inquietudes filosóficas en una reflexión moral que velara por los derechos del ser humano. Contra lo que suele creerse, Kant no desdeñó problemas tales como el de la felicidad, sino que más bien les consagró una buena parte de su obra, hasta el punto de tener que cumplimentar su célebre imperativo categórico con otro, llamado aquí "elpidológico", que decreta la esperanza de poder ir mejorando el mundo existente gracias a nuestro comportamiento moral. Su divisa ilustrada consistía en invitarnos a pensar por cuenta propia sobre cualquier materia o asunto, incluida la religión, sin acatar ciegamente las recetas dadas por los médicos, juriconsultos y sacerdotes. El gran desafío de la ética kantiana, mediante la persecución de ciertas utopías, es emplazarnos a que nos inventemos nuestras propias normas morales para emanciparnos del azar.

Motivo de cubierta:
Retrato de Immanuel Kant
(1724-1804)

ISBN: 84-414-0858-0
9 788441 408586
26107

EDAF ENSAYO